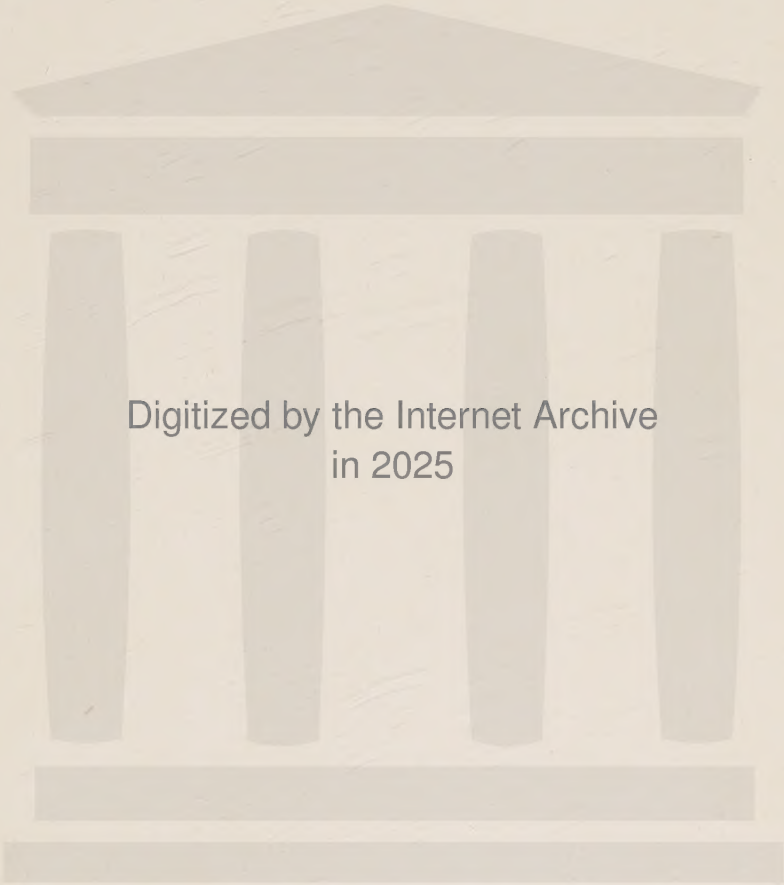
Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/notionsdedroitpu0000feli

NOTIONS

DE

DROIT PUBLIC NATUREL ET ECCLÉSIASTIQUE

PAR

Mgr FÉLIX CAVAGNIS

PROFESSEUR AU SÉMINAIRE ROMAIN

TRADUCTION FRANÇAISE ET INTRODUCTION

PAR

Mr l'Abbé B. DUBALLET

DOCTEUR EN THÉOLOGIE ET EN DROIT CANON

Chapelain de Saint-Louis des français

SOCIÉTÉ GÉNÉRALE DE LIBRAIRIE CATHOLIQUE

PARIS

VICTOR PALMÉ, DIRECTEUR GÉNÉRAL

76, Rue des Saint-Pères

BRUXELLES

SOCIÉTÉ-BELGE DE LIBRAIRIE

23186

Rome 1887 — Imprimerie A. Befani

APPROBATION DE LA TRADUCTION

Au T. R. Maître du Sacré Palais Apostolique.

Monsieur l'abbé Duballet, docteur en théologie et en droit canon, Chapelain de Saint-Louis des Français, en cette auguste Capitale, m'a témoigné le désir de traduire en sa langue mon ouvrage intitulé : **Nozioni di diritto pubblico naturale ed ecclesiastico.**

La haute estime que je lui porte, sa compétence bien connue en matière juridique, l'amitié que je professe à son égard, m'ont déterminé à lui permettre bien volontiers de publier la présente édition.

Du reste, pour mieux m'asssurer qu'il avait parfaitement rendu toute ma pensée, j'ai revu moi-même sa version. Elle est faite avec clarté, exactitude et élégance.

*En conséquence, ayant obtenu de Votre Paternité Révérendissime l'*imprimatur *pour l'original, je la prie de bien vouloir l'accorder également à cette traduction.*

Je saisis avec empressement cette précieuse occasion de vous offrir l'hommage de mon profond respect.

Rome 13 février 1887.

F. Cavagnis

Professeur de droit au séminaire Romain.

IMPRIMATUR

Fr. Augustinus Bausa Ord. Praed.
S. P. A. Magister.

IMPRIMATUR

Julius Lenti Archiep. Sidae
Vicesgerens.

A SA GRANDEUR

MONSEIGNEUR

PIERRE-SIMON-LOUIS-MARIE DE DREUX-BRÉZÉ

ÉVÊQUE DE MOULINS

HOMMAGE

DE PROFOND RESPECT

ET DE FILIAL DÉVOUEMENT

B. D.

INTRODUCTION

I.

Quand on jette un regard sur la société contemporaine, on ne peut s'empêcher de constater un malaise considérable.

A l'intérieur, la lutte entre les classes sociales est permanente. Semblables à un navire sans ancre, sans pilote, sans gouvernail, balloté par les vagues et lancé contre les écueils, les peuples flottent alternativement du despotisme à l'anarchie et de l'anarchie au despotisme. Partout s'écroulent les vieux gouvernements de monarchie absolue; partout s'établissent des régimes constitutionels; partout prévalent plus ou moins les éléments démocratiques, de telle sorte qu'on peut dire, sans crainte de se tromper, que l'avenir appartient à la démocratie.

A l'extérieur, la guerre est perpétuelle entre les nations. A aucune époque de l'histoire, l'Europe n'a été si profondément troublée que de nos jours.

Les sociétés ne parviennent plus à s'entendre; elles vivent d'expédients. Aux paix définitives ont succédé des trèves qui établissent un certain *Modus vivendi* — garantie transitoire — qu'on foule aux pieds dès qu'on y trouve intérêt. Aussi les guerres se succèdent-elles à de courts intervalles; la paix est à peine signée que les armements recommencent plus formidables qu'auparavant. L'état actuel de l'Europe est une paix armée qui absorbe des capitaux incalculables et qui paralyse le commerce et l'industrie.

Que dire des rapports des deux sociétés, civile et religieuse? Question grave, partout agitée, nulle part résolue au commun avantage des deux sociétés.

De tout cela, il résulte un malaise et un mécontentement universels.

L'Europe n'est pas dans une situation normale; c'est un état violent qui n'est point en harmonie avec la sagesse de Dieu qui a tout fait avec poids et mesure, et qui régit tout avec force et suavité: harmonie admirable qui fait dire à Dante:

> Le cose tutte quante
> Hann' ordine fra loro; e questo è forma
> Che l' universo a Dio fa simigliante. [1]

Toutes les choses créées présentent entre elles un ordre admirable, et cet ordre parfait est une preuve éloquente que l'univers a été fait à l'image de Dieu qui est un par essence.

[1] Paradis I.

“ Il répugnerait souverainement, *dit Léon XIII*, de rendre responsables de ce désordre la sagesse et la bonté de Dieu, qui, dans le gouvernement du monde physique, pourtant d'un ordre bien inférieur, a si bien tempéré les unes par les autres les forces et les causes naturelles et les a fait s'accorder d'une façon si admirable, qu'aucune d'elles ne gêne les autres et que toutes dans un parfait ensemble, concourent au but auquel tend l'univers. „ (*Immortale Dei*).

D'où vient donc ce désordre? Pourquoi les nations sont-elles ébranlées jusque dans leurs profondeurs et les royaumes s'inclinent-ils vers la ruine?

Les sociétés ont abandonné *la vérité, la voie et la vie.* Elles sont allées se désaltérer aux eaux impures du mensonge et de l'erreur; elles ont quitté la voie du bien et de la justice pour suivre les sentiers de l'injustice et de l'iniquité; elles ont quitté la vie qui est Dieu. Plutarque, qui n'était qu'un païen, voulait que la religion fut la modératrice de la politique; “ On bâtirait plutôt, disait il, une ville dans les airs que de constituer un Etat sans la croyance aux dieux. „ Les Etats ont oublié cette parole; ils ont mis la religion hors l'Etat; ils ont déclaré Dieu déchu et proscrit; ils ont rejété la base solide de toute société et la pierre angulaire de tout l'édifice social; “ ils se sont plu à chercher la règle de la vie sociale en dehors de l'Eglise catholique; „ ils ont inventé le *droit nouveau* qu'on nous représente comme le fruit d'une civilisation sortie de l'enfance et l'œuvre d'un siècle qui n'a plus besoin de tutelle.

Mais quel est-il ce prétendu droit nouveau? Quelles sont ses origines, sa nature ses fruits? " Son origine, dit Léon XIII, nous la trouvons dans le pernicieux et déplorable goût de nouveautés que vit naitre le XVI^me^ siècle, qui, après avoir bouleversé la religion, passa, par une pente naturelle, à la philosophie et de la philosophie à tous les degrés de la société civile „.

Quelle est donc la doctrine de ce droit nouveau, sur plus d'un point en désaccord, non seulement avec le droit divin, mais encore avec le droit naturel?

Il n'est pas autre chose que l'éternel " *nolumus hunc regnare super nos* „. C'est le cri de la révolte contre le Christ et de l'opposition à tout ce qui est sacré et divin.

La religion reconnait la souveraine dépendance de l'homme; le droit nouveau proclame son indépendance absolue " chacun relève si bien de lui seul, dit Léon XIII, qu'il n'est d'aucune façon soumis à l'autorité d'autrui „ — Liberté sans frein de toute conscience — Liberté absolue d'adorer ou de point adorer Dieu — Liberté sans bornes de penser et de publier toutes ses pensées; tels sont les axiômes et les maximes du droit nouveau — Et dans l'ordre social quel antagonisme entre le droit chrétien et le droit nouveau — L'un dit: La société est un fait humain, le peuple est souverain, et le prince est son délégué; l'autre: la société est un fait divin; les rois sont les ministres de Dieu, établis pour le bien des peuples — Celui-ci

dit: César règne d'une manière absolue sur les âmes et sur les corps; celui-là: César dans l'ordre des choses même temporelles est soumis à la loi divine et est sous son empire — L'un dit: César est supérieur à toutes les libertés; il est maître absolu de tous les droits; l'autre dit: César doit respecter toutes les libertés et tous les droits — L'un dit: La religion n'est qu'un instrument pour régner; elle est dans l'Etat comme le serviteur dans la main du maitre; l'autre dit: La religion est la fin de tout principat et le moyen unique et essentiel pour atteindre la fin dernière; l'Etat est dans le sein de l'Eglise comme un enfant dans les bras de sa mère.

C'est donc bien réellement le cri de la révolte et l'opposition à Dieu et à son l'Eglise — Aussi quels en sont les fruits? Le fruit de la révolte, c'est la ruine, la destruction et la mort — c'est la dénégation de tous les droits et de tous les devoirs, — c'est la disparition de toute société, de tout gouvernement, — c'est le socialisme avec toutes ses conséquences.

Tout est-il donc désespéré? Non, car Dieu a fait les nations guérissables. Près d'elles, il a placé un céleste médecin, à qui il a confié l'huile et le vin destinés à guérir toutes leurs blessures. Quelque incurable que paraisse le mal qui les dévore. quelque imminents que puissent être les symptômes de décadence et de mort prochaine, l'Eglise, colonne inébranlable de tout ordre et de toute vérité, a dans ses trésors des remèdes assez efficaces

pour les faire renaître à la santé, les renouveler dans la plénitude de la jeunesse et de la vie.

Le remède souverainement efficace c'est le *droit chrétien*, ce code des républiques chrétiennes, dit le *Moniteur de Rome*, où s'opère le rencontre du divin et de l'humain, de l'absolu et du relatif, de la vérité universelle et du fait contingent; droit sublime, où " les droits des citoyens sont assurés et placés sous la protection des lois divines, naturelles et humaines; où les devoirs de chacun sont aussi sagement tracés, que leur observance prudemment sauvegardée; „ droit souverainement fécond qui a été, non seulement la base, le soutien, l'auxiliaire des individus et de la famille, mais aussi une source intarissable de prospérités pour les peuples.

" Si l'Europe chrétienne a dompté les nations barbares et les a fait passer de la férocité à la mansuétude, de la superstition à la vérité; si elle a repoussé victorieusement les invasions musulmanes; si elle a gardé la suprématie de la civilisation; si elle a gratifié les peuples de la vraie liberté sous ses formes diverses; si elle a très-sagement fondé une foule d'œuvres pour le soulagement des misères, il est hors de doute qu'elle en est grandement redevable à la religion sous l'inspiration et avec l'aide de laquelle, elle a entrepris et accompli de si grandes choses *(Immortale Dei)*. — Et que dire de la fille aînée de l'Eglise ? N'est-ce pas à ce droit chrétien que la France a dû la gloire sans rivale de présenter à l'admiration du monde une monarchie de quatorze siècles, monarchie qui n'est

tombée sous la violence et les coups de la révolution que le jour où elle a brisé les liens de son antique allïance avec *Celle* qui l'avait engendrée à la foi et à la civilisation. La France est née dans un baptistère; elle a grandi à l'ombre du sanctuaire. C'est, d'ailleurs, ce qu'a hautement constaté un protestant: " Les Papes et les évêques furent les ouvriers de notre civilisation. Ils l'ont construite avec une sage et patiente industrie, comme les abeilles construisent leurs ruches. „ (Gibbon)

Héritière de toute la vérité, dispensatrice sage autant que dépositaire fidèle, l'Eglise propose ses enseignements selon la nécessité des temps et l'opportunité des circonstances. — Toujours sûre d'elle-même, grâce à l'assistance de son divin Epoux, elle ne va pas au-devant des questions pour les trancher préventivement, elle attend qu'on lui fasse des difficultés pour les résoudre.

Telle fut la conduite de l'Eglise dans l'exposition du droit chrétien — Déposé par le Sauveur dans le sein de l'Eglise, gardé fidèlement par le magistère infaillible, il a été manifesté successivement, *dans son extériorité*, par les décisions multiples des conciles; déclaré par les souverains Pontifes, de Pierre à Gélase, de Gélase à Grégoire VII, de Grégoire VII à Léon XIII; exposé avec une grande précision par les docteurs, S.^{t} Augustin, S.^{t} Thomas, Bellarmin, Suarez — Enfin Léon XIII, l'ouvrier infatigable de toute justice et de toute vérité, a pris dans ses mains toutes les pierres polies par ses prédécesseurs, les a réunies avec la prédilection de l'ar-

tiste, placées une à une avec une parfaite ordonnance pour élever l'édifice grandiôse de la *Constitution chrétienne des Etats* — Philosophe et théologien, docteur et législateur, pasteur et pontife suprême, doué de cette largeur d'esprit qui rappelle la profondeur de S.t Augustin et la concision de Tertullien, Léon XIII embrasse dans une synthèse supérieure la hiérarchîe avec ses divers degrés, les droits et les devoirs de tous, la sublime harmonie des deux puissances auxquelles Dieu a départi lê gouvernement de ce monde.

Il ne nous appartient pas de faire l'éloge de l'encyclique *Immortale Dei*, que toute la presse a saluée — comme l'œuvre la plus colossale, la conception la plus grandiôse, l'initiative la plus saintement audacieuse qui soit sortie du génie de l'Eglise — comme un monument glorieux et impérissable de la papauté — comme une œuvre de paix et de conciliation qui doit faire refleurir les vertus régénératrices de l'humanité.

Ce que nous voulons faire remarquer ici, c'est la conformité parfaite de la doctrine de Léon XIII avec celle de ses prédécesseurs. — Des esprits superficiels ont opposé Léon XIII à Pie IX. Il y a là ignorance ou mauvaise foi. Autant vaudrait dire que le concile de Trente est en opposition avec le concile de Nicée — Cette prétendue opposition est tout simplement, dit le *Moniteur de Rome*, ce que l'on peut appeler l'harmonie supérieure dans le régime de l'Eglise — Pie IX et Léon XIII ont enseigné la même doctrine, condamné les mêmes erreurs, pro-

clamé les mêmes principes qui régissent l'Eglise et la société — Toutefois, si la doctrine est parfaitement identique, la forme est un peu différente — Dans la *Constitution chrétienne des Etats,* remarquerons-nous avec M. Emile Olivier, on ne retrouve aucune des qualifications des encycliques précédentes; c'est l'exposition claire, nette, précise, rigoureuse, mesurée, et, en même temps, imprégnée de mansuétude, de bonté et d'une force clémente — Pasteur et Père, Léon XIII évite avec soin toute expression équivoque — S'il se sert du terme *droit nouveau,* il en marque immédiatement l'origine, la nature et les fruits — Après avoir posé les principes absolus, Léon XIII donne les commentaires qui les éclairent et les tempéraments qui les adoucissent. Grégoire XVI, Pie IX, exposent la doctrine, laissant aux docteurs et aux évêques le soin d'en expliquer et d'en préciser le sens. Léon XIII ne laisse ce souci à personne. A côté de la thèse, il place l'hypothèse; il impose des préceptes, mais, en même temps, il en détermine l'application.

Concluons donc avec M.^{gr} d'Hulst, que l'Encyclique *Immortale Dei* est un résumé substantiel et lumineux de tout l'enseignement traditionnel du Saint-Siège sur le droit public. On y trouve des vues pleines de sagesse sur l'application des principes immuables à des situations changeantes, des éclaircissements destinés à prévenir de déplorables confusions, enfin des conseils pratiques donnés avec autant d'autorité que de douceur.

Toute la presse, catholique ou non, a donné

ses appréciations sur ce document important, en sens divers et opposés; de nombreuses brochures ont paru, expliquant et développant la doctrine du Grand Pontife; toutefois, aucun commentaire méthodique, complet, étudiant le droit à la lumière de ce vaste synthétique document, n'avait paru jusqu'à ce jour. C'est la lacune que vient de combler Monseigneur Cavagnis par la publication de son ouvrage: *Nozioni di diritto pubblico naturale ed ecclesiastico.*

II.

Le nom de Monseigneur Cavagnis est entouré d'une auréole de célébrité, qui nous dispense d'entreprendre ici l'éloge de l'éminent Canoniste. D'abord, professeur de philosophie au Séminaire Romain, il se fit remarquer par la clarté de sa méthode et la profondeur de ses vues. — Plusieurs dissertations lues par lui dans les Académies de Rome, puis insérées dans la célèbre revue la *Scienza e la Fede* et publiées en brochures, témoignent à la fois de la solidité de ses principes et de la finesse de son talent d'observation.— Citons en particulier le *Siège de l'âme, considéré au point de vue expérimental. — Les avantages apportés par la révélation à la philosophie. — Les observations sur la religion de l'avenir du professeur Mamiani — Le droit divin et le droit humain dans la société.*

Le jeune professeur s'imposait désormais à l'estime et à l'atention des hommes sérieux. — Quand

en 1879, le Souverain Pontife Léon XIII créa au Séminaire Romain une chaire *de Droit public*, personne ne fut étonné qu'il la confiât à Monseigneur Cavagnis. Les leçons données dans cette chaire ont été livrées à la publicité, en 1882-83, sous le titre de *Jus publicum ecclesiasticum*, en trois volumes qui eurent, non-seulement à Rome et en Italie, mais dans le monde catholique entier, le plus légitime succès.

La réputation toujours grandissante de Monseigneur Cavagnis le désignait naturellement pour l'enseignement du *texte du droit canonique*. Depuis cinq ans, le savant prélat réunit autour de sa chaire un nombreux et intelligent auditoire, qui se plaît à rendre hommage aux éminentes qualités de ce maître, et à saluer en lui le digne héritier des professeurs De Angelis et Santi, dont les leçons et les savants traités donnèrent aux études canoniques une popularité et un attrait extraordinaires.

Ceux qui se sont occupés de droit ecclésiastique savent combien ces matières sont complexes, épineuses et souvent obscures. Pour y porter la lumière, pour applanir les obstacles que les étudiants voient se dresser à chaque pas, pour donner surtout du charme à des études froides, sèches, positives, où rien n'est fait pour l'imagination, où rien ne parle au cœur, il ne suffit pas d'une immense érudition ; il faut, avant tout, des dons naturels peu communs : la clarté, la logique, l'esprit de méthode et d'analyse, et, dans l'expression, un emploi constant du mot propre et du terme juridique.

Cette érudition et ces qualités natives, Monseigneur Cavagnis les possède au plus haut degré. Les élèves d'hier comme ceux d'aujourd'hui sont unanimes à dire que, grâce à lui, l'étude du droit canon devient facile et attrayante, et qu'on trouve dans son enseignement l'utile et l'agréable que demandait Horace aux maîtres de son temps " *omne tulit punctum qui miscuit utile dulci.* „

Toutefois, en dehors des jeunes gens qui peuvent suivre son cours, ou qui ont le temps d'étudier son *Jus publicum ecclesiasticum,* traité didactique, fait surtout pour les écoles, il ne manque pas d'hommes sérieux, prêtres et laïques, qui s'occupent des questions se rattachant au droit public et formant la base de toutes les question sociales et politiques agitées de nos jours. Le texte latin, le développement et la profondeur avec lesquels le sujet est traité, ne permettent pas d'en faire un manuel pratique à la portée de tous. Cependant, tous, et les laïques surtout, ont un grand besoin de livres propres à donner une idée claire et juste sur ces questions dont tout le monde, bien ou mal, et trop souvent, à tort et à travers, se trouve à avoir à parler journellement.

Rien de plus opportun, par conséquent, que le nouvel ouvrage de Monseigneur Cavagnis. C'est un traité aussi clair que relativement succinct, où sont exposés avec les principes du droit public ecclésiastique, ceux aussi du droit naturel ; les notions relatives à ces deux sciences ne pouvant être séparées.

On trouvera dans cet ouvrage les mêmes principes que dans le *Jus publicum ecclesiasticum* avec les nouvelles lumières que l'encyclique *Immortale Dei* a apportées sur ce sujet. — L'éminent professeur, élargissant le cadre fourni par l'encyclique, s'est attaché à vulgariser les principes de ce document lumineux ; et cette vulgarisation, qui fait l'intérêt tout spécial de son œuvre, est traitée avec une grande supériorité.

Dans cet ouvrage, Monseigneur Cavagnis a déployé toutes les richesses habituelles de son talent, une connaissance profonde de la théologie, du droit civil et ecclésiastique, une clarté, une simplicité admirables dans le langage, un ordre parfait dans l'exposition des idées, et dans le développement de la discussion, une grande habileté pour résumer les doctrines qu'il examine, un tact sûr pour les juger.

En lisant ces pages si pleines de doctrine, on reconnait un théologien, un canoniste, qui a beaucoup étudié, beaucoup réfléchi ; on sent qu'il a étudié surtout pour lui-même, et c'est ce qui le rend si propre à enseigner aux autres. On comprend que l'âme de ses études a toujours été le pur amour de la vérité, jamais l'esprit de système, et c'est pour cela que sa conviction passe aisément dans l'esprit du lecteur. — Tout plein de son sujet, riche de vues personnelles, armé des arguments les plus solides, et en même temps accessibles aux intelligences les moins exercées, il expose la vraie doctrine avec une simplicité qui en

fait le charme et une autorité qui en fait la noblesse et la sécurité.

Mais ce qui frappera surtout dans ces notions de droit public, c'est un caractère qui manque ordinairement aux meilleurs esprits de notre époque, c'est le *bon sens,* c'est-à-dire, une certaine justesse, habituelle, constante dans les opinions et les sentiments; le calme du cœur joint à la sérénité d'esprit; le silence des passions politiques: autant de qualités précieuses qui font éviter toute exagération et dans la forme et dans le fond. — Aussi lorsqu'il résume une doctrine, p. ex. les preuves variées qui établissent la divinité de la religion, lorsqu'il apprécie un système, soit, les avantages et les inconvénients des diverses formes gouvernementales; lorsqu'il examine une institution, comme l'origine, la nature, le bon et le mauvais côté de la noblesse ou de la servitude, le docte professeur montre tant de lucidité dans son exposition, une logique si naturelle dans son raisonnement, qu'on revoit avec bonheur ce que l'on sait déjà, ce que l'on a même sérieusement étudié. Avec un tel enseignement on ravive, on classe dans un ordre plus parfait; on établit d'une manière plus durable les connaissances déjà acquises; les idées apparaissent mieux délimitées et par conséquent plus vraies.

Il n'est donc pas étonnant que l'œuvre de l'éminent prélat ait eu un grand retentissement dans toute l'Italie. Toutes les revues italiennes, la *Civiltà Cattolica* de Florence, la *Scuola Cattolica* de Milan,

l'*Eco di Bergamo,* le *Moniteur de Rome,* la *Voce della Verità,* l'*Osservatore Romano,* ne tarissent point d'éloges. A notre époque, dit la *Rassegna Italiana,* on écrit beaucoup de livres; a part le titre, ce ne sont que des idées surannées, présentées sous une forme nouvelle et sans la moindre importance. Mais l'ouvrage de Monseigneur Cavagnis est vraiment un livre à refaire les nations " *Ora il volume di Cavagnis è veramente libro da rifar la gente.* „ — Il s'adresse aux législateurs qui s'illusionnent sur l'importance des questions sociales; à ceux qui, connaissant la gravité de la situation, dissimulent le péril; à ceux qui, confiants dans leurs propres forces, ne se donnent point la peine de discuter, de peser, de délibérer et mettent de côté tout raisonnement pour imposer leur volonté; il s'adresse à tous ceux qui écrivent, qui pensent, à tous ceux qui lisent et qui s'intéressent au bien de l'Eglise et de l'Etat. " L'auteur, conclut " la même revue, s'est proposé d'écrire des notions, " il a réussi à nous donner un traité complet. „ *L'autore si propone di scrivere solo delle nozioni; ma poi riesce a fare un trattato completo.*

Un tel ouvrage, avec l'autorité qui s'attache au nom de M^gr^ Cavagnis, a déjà produit et peut produire le plus grand bien. Puissions-nous n'en avoir pas trop altéré la force, ni diminué les résultats en le faisant passer dans notre langue. Nous avons mis tous nos efforts à ne pas rester au dessous de notre modèle. Nous y avous rencontré de grandes difficultés. La phrase italienne souvent longue, en-

combrée par les incidentes, est peu conforme au génie de la langue française. Bien souvent, il nous a paru utile de sacrificer l'élégance de la forme à la rigoureuse exactitude du fond. Nous sommes certain de ne nous être jamais écarté de la pensée du docte professeur. Il n'est pas une page dans ce livre qui n'ait été soumise au contrôle de l'auteur et n'ait reçu son approbation. Puisse notre faible travail faire quelque bien à notre cher pays si divisé par les opinions politiques et religieuses. Ce serait assez pour notre récompense et plus que nous n'avons droit d'espérer.

Rome, le 14 mars 1887.

B. DUBALLET

APPROBATION DE L'OUVRAGE

Au T. R. Maître du Sacré Palais Apostolique.

Conformément à la mission qui m'a été confiée par V. P. Révérendissime, j'ai lu attentivement l'ouvrage ayant pour titre : **Notions de droit public naturel et Ecclesiastique** *du très-distingué professeur, l'Illustrissime et Révérendissime Monseigneur Felix Cavagnis.*

Je me réjouis en toute sincérité de pouvoir rendre un témoignage de haute estime à cette œuvre, dans laquelle la sûreté de la doctrine, la justesse des idées, la perfection de la méthode, tout, en somme, répond à la réputation déjà acquise à l'insigne auteur par d'autres écrits aussi savants qu'utiles.

J'en crois donc la publication avantageuse pour tous, mais plus spécialement pour la jeunesse studieuse.

Je suis avec le plus profond respect

de Votre P. Révérendissime

Rome le 1er Juin 1886.

le très dévoué

Seb. Sanguineti S. J. [1]

[1] Le R. P. Sanguineti est, actuellement, professeur de Droit Canon à l'Académie Pontificale Historico-Juridique, dont le siège est à l'Académie des Nobles Ecclésiastiques.

IMPRIMATUR
Fr. Augustinus Bausa Ord. Praed.
S. P. A. Magister.

—

IMPRIMATUR
Julius Lenti Archiep. Sidae
Vices gerens.

PREFACE DE L'AUTEUR

La question des rapports de l'Eglise et de l'Etat, l'on n'en peut douter, est l'une des plus vitales de notre époque. Les meilleurs écrivains, tant catholiques qu'hétérodoxes, ont traité à l'envi ce sujet important; et, chaque jour, les journaux s'en occupent en sens divers et opposés.

Il est donc souverainement opportun d'avoir, sur ce sujet, des notions exactes et précises, afin de pouvoir apprécier, à leur juste valeur, les principes, les criteriums, les systèmes, les opinions courantes, et d'en faire l'application quotidienne à l'ordre extérieur, et spécialement à l'ordre public.

Nous avons déjà écrit sur ces matières, en langue latine, à l'usage des Séminaires. Notre œuvre a reçu l'approbation des principales revues scientifiques, italiennes et étrangères. Nous venons aujourd'hui, dans le désir d'être de quelque utilité, en présenter brièvement aux laïcs catholiques les vérités fondamentales. Montrée, en effet, sous différents aspects, la vérité arrive plus facilement à la connaissance du grand nombre.

Notre but n'est point d'épuiser la matière, ni d'entrer dans les questions agitées entre catholiques; et, encore moins, d'indiquer toutes les applications qu'on pourrait dégager des principes établis. Nous préférons laisser à chacun la satisfaction de faire, lui-même, ce travail, en s'inspirant des circonstances.

Comme l'Encyclique *Immortale Dei,* du 1er novembre 1885, sur la *Constitution chrétienne des Etats,* est le document, où se trouve le mieux condensée la Doctrine, en matière de Droit public, nous insérerons à la fin du volume, en son entier, la version officielle Italienne [1] de cette pièce importante. — Nous aurons soin de la diviser en paragraphes numérotés, afin qu'on puisse vérifier plus facilement les diverses citations. C'est ce qui a déjà été fait, pour le texte latin, par de Hammerstein, dans son ouvrage *De Ecclesia et Statu.*

L'Ecriture Sainte est citée d'après la version approuvée de Martini. [2]

[1] Au lieu de la Version Italienne, nous donnons le texte latin et la traduction française.

[2] Nous avons substitué à la version de Martini le texte de la version française de l'abbé Glaire, approuvée le 26 janvier 1873.

CHAPITRE I.

PRÉLIMINAIRES

LE DROIT ET LE DEVOIR

ARTICLE I.

Notion du Droit et du Devoir

§. 1.

NOTION DU DROIT.

1. Le mot *Droit* a deux significations principales; il est parfois synonyme de *loi;* c'est ainsi qu'on dit: *le droit naturel, le droit canonique, le droit civil* défendent le vol.

2. D'autres fois, il se prend *pour la faculté légitime qu'a une personne de faire, d'omettre, d'exiger des autres personnes une chose quelconque, conformément à la raison, à la loi, à l'ordre moral, faculté qui suppose chez les autres l'obligation du respect.*

3. Pour nous, nous prenons le mot Droit en ce dernier sens, qu'on appelle *formel* ou *subjectif,* parce qu'il considère le droit *en lui même;* tandis que, dans le premier sens, on le considère *efficienter,* c'est-à-dire, dans sa cause qui est la loi.

3. Le droit considère donc l'opération humaine par rapport aux autres hommes, nous voulons dire, dans ce qui convient à l'individu *justement;* et ce que, par cette raison, il peut, sans faire injure aux autres hommes, conserver, utiliser, traiter, transmettre, demander, exiger, et qu'on ne saurait sans préjudice ni dommage, lui enlever, refuser, imposer ou dénier.

Le droit fait donc abstraction de la rectitude de l'action devant Dieu, dans les éléments qui ne regardent que *Lui seul;* comme serait, l'intention mauvaise, non manifestée, qui accompagnerait l'accomplissement d'une action, du reste, bonne.

C'est dans ce sens restreint, qu'on trouve l'expression *Droit* prise par les modernes, c'est-à-dire, dans ce même sens que les anciens appelaient *Droit externe.* (Cf. Vattel.) — Aussi, quand on veut en exprimer le concept, parle-t-on d'action *(acte externe)* et non de pure volition.

4. Toutefois, rien n'empêche de parler quelquefois du Droit analogiquement, et lorsqu'il s'agit de Dieu Lui-même, de lui attribuer *éminemment* le droit sur les créatures.

5. Le droit, dans le sens exposé, le plus restreint, peut brièvement se définir : *La faculté morale et inviolable d'agir.*

On dit, *faculté morale,* pour indiquer que ce n'est pas une force physique, mais un pouvoir conforme à l'ordre et à la loi morale. On l'appelle encore, *faculté raisonnable,* c'est-à-dire, conforme au dictamen de la raison, et à l'ordre universel qu'elle découvre dans les êtres.

Le mot *agir* exprime généralement tout acte externe, soit *positif,* comme faire, conserver, jouir, disposer, demander, exiger, etc., soit *négatif* c'est-à-dire, omettre.

On ajoute, *inviolable,* pour exprimer la nécessité morale de respecter notre droit. Cette nécessité est imposée à autrui, par la raison et la loi. En d'autres termes, on ne doit ni léser, ni nier ce qui est notre propriété, ni entraver nos actions, en mettant obstacle à notre tendance vers les objets, dont l'ordre moral nous commande ou, du moins, nous permet la possession.

§. II.

NOTION DU DEVOIR.

6. De même que le droit est la faculté morale d'agir, ainsi, le devoir est la *nécessité morale d'agir.* Cette nécessité, dictée par la raison, l'ordre et la loi morale, nous impose l'obligation de faire ou omettre quelque chose.

On dit encore nécessité *raisonnable,* c'est-à-dire, manifestée par la raison à la volonté; afin qu'elle observe l'ordre qui est le propre de l'homme dans la totalité des êtres; qu'elle maintienne ses relations avec ses semblables; et qu'elle tende à la fin, convenable à sa nature et prescrite par l'Auteur de cette même nature.

C'est une nécessité *morale;* elle n'enlève pas à la volonté le pouvoir de la résistance, c'est-à-dire,

la liberté physique ; mais elle lui ôte la faculté de faire le contraire de ce qui est prescrit, si elle veut rester dans l'ordre qui lui convient, observer sa dépendance, ou respecter l'égalité d'autrui.

Considérant seulement l'ordre externe, nous avons dit que le devoir est la nécessité morale d'agir ; si nous avions considéré l'ordre intérieur moral, qui comprend encore les actes purement internes, nous aurions dû dire, que le devoir est la nécessité morale, soit de vouloir, soit d'agir.

§. III.

CORRÉLATION DU DROIT ET DU DEVOIR.

7. De là il ressort, que le droit et le devoir sont des termes corrélatifs. Notre droit, en effet, impose aux autres le devoir de le respecter, et notre devoir envers nos semblables suppose, en eux, le droit de demander une action ou une omission.

8. Le droit qui nous convient nous procure un bien ; et le devoir qui nous lie envers autrui procure celui du prochain.

9. Le Droit et le Devoir sont des termes corrélatifs, parce qu'ils ont pour origine la même loi morale, qui, en tant que raisonnable, ne peut être en contradiction avec elle-même. — Et de là, tandis qu'elle concède à l'un la faculté d'agir, elle impose à l'autre la nécessité morale correspondante.

§. IV.

CONDITION NÉCESSAIRE POUR QUE NOTRE DROIT PRODUISE CHEZ AUTRUI LE DEVOIR.

10. Bien que notre droit impose le devoir du respect, cependant pour qu'il donne naissance à cette obligation, il faut que les autres en aient connaissance.

Or, quand il s'agit de l'exercice de droits communs à tous les hommes, nous pouvons *présumer* la connaissance des devoirs respectifs, parce que personne n'ignore que nous avons tous une égale nature.

Mais il n'en serait point ainsi, s'il s'agissait d'exercer des droits spéciaux, comme seraient des privilèges. — Pour avoir le droit d'exiger des égards ou un concours particulier, il est nécessaire d'avoir des *raisons spéciales*, qui font *présumer* en autrui une telle connaissance.

§. V.

LA LOI MORALE.

11. La Loi morale est la *règle prescrite à l'être raisonnable, dans ses libres actions, pour arriver à sa fin.*

Elle commande, elle défend, elle permet. Ce qui tombe sous la loi morale, c'est non seulement l'acte

de la volonté qu'on appelle *élicite:* mais encore, tout autre acte que la volonté peut commander aux autres facultés, en les poussant à agir, ou en les en empêchant, et qu'on appelle pour cela *impéré.*

§. VI.

L'ORDRE MORAL.

12. Quand les actions libres sont disposées conformément à la loi morale, et par là, à la fin de l'homme, l'ordre moral est constitué.

ARTICLE II.

Divisions du Droit et du Devoir.

§. I.

LE DROIT PARFAIT ET IMPARFAIT.

13. L'imperfection du droit peut être intrinsèque ou extrinsèque. — Elle est intrinsèque, quand il manque au droit quelque condition essentielle relativement à ce terme par rapport auquel il est dit imparfait. [1]

[1] Le terme Droit est inséparable d'un autre terme sans lequel il n'existerait pas: c'est le devoir. — Ces deux termes sont corrélatifs — si donc, à un droit ne correspond point une obligation absolue ou de justice, le droit est essentiellement et intrinsèquement imparfait. Ainsi, j'ai un droit absolu à demander l'aumône; cependant mon droit est imparfait relativement à autrui, parceque mon droit n'est qu'un titre à demander, et non à obtenir l'aumône, qu'on peut me refuser sans injustice. (*Note du traducteur*).

Elle est *extrinsèque,* quand, seulement, font défaut les preuves pour faire reconnaître à autrui notre droit ; et que, par là, accidentellement, il n'y a point pour lui obligation de le respecter.

Nous considérons seulement l'imperfection intrinsèque.

14. *En soi,* le Droit est toujours parfait, parce que si un élément intrinsèque fait défaut, il n'est plus véritablement un droit. — Mais cette division du Droit en parfait ou imparfait, vise le *Titre* que nous avons à *obtenir* d'autrui quelque chose en notre faveur.

Quelquefois nous avons *titre* à *exiger,* d'autres fois à *demander.*

Dans le premier cas, notre droit est parfait, et nous pouvons exiger (par la force publique ou privée selon les cas) qu'on nous concède notre dû, et, à son défaut, *quanti interest,* c'est-à-dire, un dédommagement exact, si dommage il y a.

Dans le second cas, il est imparfait.

Nous pouvons *exiger,* ce qui nous est dû par justice. Nous pouvons simplement *demander* ce qui nous est dû par charité. — Quand nous sommes dans le besoin, le *titre à demander* nous est conféré par notre nécessité comparée à l'aisance d'autrui; et c'est là un droit parfait, concédé d'une manière absolue par la loi morale. — Au contraire, le besoin ne nous donne pas un titre parfait à obtenir, *efficacement,* ce que nous demandons ; aussi ne confère-t'il pas un droit parfait et absolu à obtenir un secours. — De là, le droit parfait nous donne un pouvoir en

soi *efficace;* l'imparfait fait dépendre de la volonté d'autrui l'efficacité de notre titre.

15. On nous doit par justice ce qui, par une loi ou un pacte, est ou doit devenir nôtre. — Au contraire, ce qui nous est dû par charité, devient nôtre par la seule concession d'autrui. La justice nous donne donc un droit à la chose, ou à son acquisition *(jus in re* ou *jus ad rem)* d'une manière absolue. La loi qui commande la charité à autrui en notre faveur, nous donne seulement un droit *absolu* à *demander,* et en remet la concession au bon vouloir d'autrui, bien qu'il y ait pour lui une obligation morale, dont il doit rendre compte, non pas à nous, mais à Dieu. — Celui qui refuse ce qui nous est dû par justice nous fait une injure et blesse nos droits; celui qui nous refuse ce qu'il nous doit par charité commet, simplement, un acte de dureté et d'inhumanité.

16. Toutefois la loi positive, même humaine, peut quelquefois commander ce qui serait dû par la seule charité, et, alors, cela devient une obligation de *justice légale,* en vertu de l'obéissance que les sujets doivent à leur supérieur.

17. On voit, par conséquent, que la définition donnée au n.° 5, regarde le droit parfait, qui, seul, est véritablement un droit.

Le droit imparfait n'est imparfait que par rapport à un terme ultérieur à celui pour lequel il est un vrai droit; et il est un vrai droit pour *demander,* et *non* pour *obtenir.*

§. II.

DEVOIRS JURIDIQUES ET SIMPLEMENT MORAUX.

18. Au droit parfait correspond, en ceux qui sont respectivement obligés, un devoir parfait, qu'on appelle *juridique,* c'est-à-dire, un devoir ressortant du for extérieur, dont on doit en conséquence rendre compte en justice.

Au droit imparfait, correspond un devoir simplement *moral* ou *éthique,* dont on ne doit pas rendre compte aux hommes en justice. — On en rend cependant compte d'abord à Dieu; ensuite à l'opinion des hommes; et, quelquefois encore, à des Supérieurs spéciaux, qui ont le devoir de procurer, non-seulement la Justice, mais encore les autres vertus: par exemple un père dans la famille, et un prélat dans l'Eglise.

On appelle encore devoirs simplement moraux, tous ceux qui ne correspondent pas à un droit d'autrui, mais qui nous sont commandés par quelques vertus, comme les vertus individuelles, la prudence, la tempérance et la force.

19. La charité n'impose pas toujours une vraie obligation morale, parce qu'il est nécessaire: 1er que le besoin du prochain nous soit constaté; 2^{me} qu'il y ait une proportion relative de nos forces, c'est-à-dire, qu'il y ait chez autrui, une nécessité évidente, et, chez nous le pouvoir de le secourir; 3^{me} qu'il y ait pour nous urgence de secourir un indigent déterminé, et non liberté de choisir l'un ou l'autre.

Puisqu'il s'agit ici de nécessité commune, il est évident que nous ne pouvons secourir tous les pauvres; de là, en règle générale, il nous est loisible de choisir l'un plutôt que l'autre, à moins que quelque titre spécial, ou certaines circonstances, ne nous rendent obligatoire un secours à une personne déterminée.

§. III.

AUTRE DIVISION DU DROIT, EN NATUREL ET ACQUIS.

20. On appelle *naturel* ou *originaire,* le droit que la loi morale naturelle impose immédiatement à tout homme, comme ayant son fondement dans la seule nature commune à tous.

On appelle *acquis* ou *adventice* le droit qui est conféré par un fait contingent, par exemple par un pacte, par une loi positive, divine ou humaine, ecclésiastique ou civile.

S'il provient d'un pacte, on l'appelle *conventionnel.*

Il peut encore avoir son origine dans un fait d'autrui injuste et coupable, pour lequel il nous est dû une compensation.

21. La Loi morale donne à tous les mêmes droits originaires et essentiels, puisque tous ont la même nature et la même fin, et, par là, une valeur morale égale. C'est pourquoi tous ont un égal droit à la vie, à leur intégrité personnelle, à l'honneur, à la liberté, au perfectionnement et au développement

de leur propre activité ; ainsi qu'à l'acquisition des biens extérieurs (qui, la société établie, comprennent également les charges publiques). Il faut cependant, quand nous parlons de l'activité et des biens extérieurs, excepter les droits légitimement acquis par autrui et l'ordre créé par les lois positives justes, c'est-à-dire, faites pour le bien commun.

22. Toutefois, à cause d'un délit ou quasi-délit on peut enlever entièrement, ou en partie, les droits naturels temporels.

Le délit est un fait injuste et frauduleux qui cause du dommage, et qui procède de la malice d'autrui.

Le quasi-délit est un fait injuste qui nous cause du dommage, mais n'est que simplement coupable, c'est-à-dire, ne procède point de la malice, mais d'une pure négligence d'autrui, qu'on appelle faute juridique.

En parlant des droits naturels, on fait ici abstraction de la pénalité qu'on peut supprimer ou diminuer.

§. IV.

DEVOIRS NATURELS ET ADVENTICES.

23. Aux droits correspondent des devoirs qui sont, en conséquence, naturels, adventices ou positifs, procédant d'un fait contingent privé ou public. Le fait privé est licite ou illicite; illicite, par exemple, un délit ou quasi-délit d'autrui. Le fait

public est la loi positive, divine ou humaine, ecclésiastique ou civile.

§. V.

TROISIÈME DIVISION DU DROIT, EN PRIVÉ ET PUBLIC.

24. Le droit naturel et positif, est *privé* ou *public*.

Le droit privé est celui qui se rapporte aux individus comme tels, ou à des sociétés juridiquement imparfaites.

Les sociétés juridiquement imparfaites sont celles qui, dans leur genre, sont dépendantes, comme serait la famille, ou une société commerciale, artistique, littéraire, scientifique.

Le droit public est celui qui appartient à une société parfaite, et est transmis par elle à des personnalités physiques ou morales.

On appelle juridiquement parfaite une société, qui, dans son genre, se suffit à elle-même et est indépendante.

§. VI.

QU'EST-CE QU'UNE PERSONNE ?

25. Tout homme est une personne, c'est-à-dire un être raisonnable ; mais, en droit, par personne, on entend un *sujet* capable de droits, *subjectum jurium*. De là encore juridiquement tout homme est

personne, puisqu'il tient toujours quelques droits de la nature.

Cependant, outre les personnes physiques ou naturelles, il y a encore les personnes morales, soit vraies, soit fictives.

Une société composée de plusieurs individus est une vraie personne morale.

26. La société est l'union de plusieurs, conspirant à la même fin, ou bien commun, par des moyens communs.

La personne morale vraie peut être ou purement collective, ou un corps moral proprement dit.

Elle est simplement collective, quand le droit social n'est que la somme des droits de chaque associé. Dans ce cas les biens sont administrés en commun, bien que chacun conserve dans la société sa portion respective de droit. — On s'unit parce que *vis unita fortior,* l'union fait la force. Ainsi une société commerciale établie par des particuliers. Ceux-ci, en temps déterminé, se partagent les bénéfices, et sortent légitimement de la société, chacun revendiquant la part qui lui revient du patrimoine social.

27. Au contraire, une société est vraiment un corps moral, quand le droit social est distinct de celui de tous les membres pris isolément, bien qu'il soit pour leur avantage, et qu'il soit plus grand ou moins grand que la somme des droits de chacun. — Ainsi du droit d'une nation ou de l'Eglise Catholique. Cette dernière est proprement une vraie personne morale, laissant à l'autre le nom de personne

collective, ou mieux, de collection de personnes, ayant entre elles des conventions spéciales.

28. Il y a également les institutions et les fondations (constitutions de rentes) qu'on peut appeler personnes morales fictives; par exemple, un hôpital, un orphelinat, etc. Ces institutions ne constituent pas une société, quoiqu'elles aient des administrateurs, et qu'elles soient à l'avantage d'une classe de personnes déterminées. Elles sont cependant de vrais êtres moraux, en tant que la loi les rend capables de droits, et qu'elles sont représentées par leurs administrateurs. Elles reçoivent donc pour cela une personnalité fictive d'une personne vraie, comme serait le souverain ou la société civile.

29. La personne morale vraie, est ou simplement telle, ou encore vraie avec un mélange de fiction juridique. Elle est simplement personne morale vraie, quand le droit social, bien que distinct de celui de chaque individu, a toutefois pour sujet *adéquat*, les mêmes associés et par là est indivisible. Si donc l'association vient à se dissoudre, par là même s'éteint tout droit social. Ainsi par la disparition de tous les individus, disparaît aussi le droit de la nation ou de l'Etat, et ses biens devenant *nullius*, sont, en conséquence, au premier occupant.

Au contraire, si le droit social est non seulement distinct de celui de chaque individu, mais encore de celui de tous et de chacun, on a une personnalité en partie fictive. Ainsi les municipes et les paroisses. Cependant, cela ne se vérifie que

dans les sociétés imparfaites, dépendantes d'une société supérieure, qui les considère, en partie, comme institutions, ou êtres moraux fictifs.

Enfin nous appellerons *personne civile*, celle qui est reconnue par la loi civile. Les légistes ont coutume de l'appeler *juridique ;* mais comme quelquefois la loi méconnaît le droit divin, il est mieux de distinguer la personne juridique de la personne civile.

ARTICLE III.

Conflit des droits et des devoirs.

§. 1.

CONFLIT DES DROITS.

30. Il y a conflit des droits, quand le droit de l'un est inconciliable avec celui de l'autre. Alors, avant tout, il faut examiner s'ils sont d'une importance égale ou inégale. — S'ils sont inégaux, le droit majeur l'emporte ; s'ils sont égaux, il faut diviser l'objet s'il est divisible en parts égales, ou en proportion de l'extension des droits de chacun ; comme font deux créanciers, non privilégiés, des biens du débiteur, qui ne peut solder entièrement : s'il est indivisible, on donne une compensation à l'autre partie, selon la proportion énoncée.

La raison en est, que, puisqu'il s'agit de droits d'une égale importance, la loi morale n'a aucune préférence pour celui-ci ou celui-là ; mais veut pour

chacun ce qui est uniquement possible, c'est-à-dire, la division ou la compensation proportionnelle.

La compensation doit exister encore, quand le droit majeur produit certains effets, dans l'ordre inférieur sur lequel il prévaut.

31. La difficulté est de distinguer quand les droits sont d'égale ou d'inégale importance morale.

I. Avant tout, il est évident, que, si l'un est uni à un devoir, et que l'autre soit purement facultatif, le premier doit prévaloir, parce qu'un bien nécessaire ne saurait être mis en parallèle avec un bien facultatif.

II. Quand tous deux sont facultatifs, ils sont moralement égaux.

III. Quand tous deux ont pour objet un bien nécessaire, alors prévaut le plus grand, comme plus nécessaire, c'est-à-dire, le spirituel sur le temporel; — la liberté sur les biens; — le bien public sur le bien privé.

§. II.

CONFLIT DES DEVOIRS.

32. Pour qu'il y ait réellement un conflit de devoirs, il est nécessaire qu'aucun de ces devoirs n'admette un délai; autrement le conflit disparaît par le délai de l'accomplissement de celui qui n'est pas urgent.

Dans le cas de vrais conflits:

I. Les devoirs naturels l'emportent sur les droits positifs;

II. Parmi les devoirs positifs, la loi divine doit être préférée à la loi humaine.

III. La loi humaine ecclésiastique l'emporte sur la loi civile.

IV. Dans le même ordre de lois, c'est-à-dire, entre deux lois naturelles, ou deux lois positives divines, ou deux lois ecclésiastiques, ou deux lois civiles, les lois négatives ou prohibitives l'emportent sur les lois affirmatives qui commandent de faire quelque acte.

La raison en est, que, les préceptes négatifs, selon l'esprit de chaque loi, obligent *semper et pro semper*, c'est-à-dire, pour tout moment; parce que la loi regarde comme mal ce qui est défendu, soit qu'elle le déclare tel, s'il l'est déjà par sa nature, ou qu'elle le rende tel, si, par sa nature, il est chose indifférente.

Au contraire, les préceptes affirmatifs obligent, seulement, quand on peut les accomplir d'une manière opportune, c'est-à-dire, obligent *semper sed non pro semper*, toujours mais non pour tout moment. Or, il n'est pas opportun d'accomplir un précepte, quand on ne le peut, qu'en faisant ce qu'une autre loi de même ordre considère comme mauvais.

V. Parmi les lois affirmatives de même ordre, prévalent:

1.° Celles qui regardent les droits de Dieu;

2.° En matière temporelle, celles qui ont pour objet le bien de la société prévalent sur le bien particulier.

3.° Si elles regardent le même sujet, on considère la dignité du bien qu'elles sauvegardent; par là, la vie doit être préférée à la perte des membres et de la liberté, et celle-ci passe avant les biens extérieurs.

Il est à remarquer cependant que parfois les biens inférieurs semblent prévaloir sur les biens supérieurs; comme, lorsqu'on laisse l'accomplissement d'un acte de religion pour une œuvre de charité: par exemple, quand on renonce à entendre la messe pour assister un infirme. Il n'y a là cependant qu'une apparence. — En effet, la charité est un précepte naturel et c'est ce qui fait qu'il prévaut sur le précepte ecclésiastique, en tant qu'il commande un acte de religion. — C'est toujours le respect à Dieu, Auteur de la loi naturelle, qui prévaut sur un acte de religion, (du moins, en quelques circonstances), non nécessaire.

ARTICLE IV.

Fondement du Droit et du Devoir.

§. I.

LE FONDEMENT PREMIER ET PARFAIT EST DIEU.

33. Pour l'homme, absolument parlant, le devoir précède le droit, parce que l'homme, comme être fini, contingent, imparfait, est, avant tout, dans une essentielle dépendance vis-à-vis de l'Infini, du Créateur, du Conservateur et du Bien-Parfait.

Dépendant essentiellement de Dieu, il dépend également de l'ordre établi par *Lui*.

Par suite de cette essentielle dépendance que tout être a de l'infinie perfection, Dieu est, non-seulement le premier principe de toute chose, mais encore la fin ultime, immédiate des créatures raisonnables, et la fin médiate des autres créatures. — Les premières trouvent leur félicité parfaite dans la pleine possession de Lui-même, par le moyen des facultés raisonnables de l'intelligence et de la volonté, en le connaissant, l'aimant, et le possédant.

De là, Dieu, en jetant les créatures raisonnables dans le temps, leur donne le mouvement pour qu'elles se dirigent vers *Lui ;* c'est pourquoi il assigne leur fin, et, avec la fin, l'obligation d'y parvenir. — Celles-ci, en secondant l'impulsion reçue de Dieu, et en observant l'ordre prescrit, s'y portent *directement*.

34. Aux devoirs envers Dieu, la créature en joint également envers elle-même, et ainsi elle ne peut user d'elle-même librement, à son gré, mais selon les fins voulues de Dieu.

Les créatures ont également des devoirs envers le prochain. De même que, par leur essence, elles ont des relations nécessaires avec Dieu, leur premier Principe et Fin dernière, leur Seigneur Bien suprême et Règle de toute vérité, parce qu'il est la Raison essentielle et infinie de toute chose ; ainsi, elles ont des relations d'essentielle égalité avec les autres créatures raisonnables, et toutes se trouvent par elles-mêmes (c'est-à-dire, selon que leur être

même, est, antérieurement à tout mérite ou démérite, procédant de leur libre action) dans une égale position devant Dieu, qui veut le bien de toutes. De là, parmi elles, la loi de Justice et de Charité, sanctionnée par la volonté de Dieu, en conformité à son éternelle Raison.

Bien plus, Dieu, en créant, a déterminé le mode concret selon lequel la même essence raisonnable peut venir en acte, et on a ainsi la nature, c'est-à-dire, la condition dans laquelle naît toute chose et l'homme lui-même.

De même que de l'essence, qui est absolument immuable, viennent les relations essentielles de l'homme vis-à-vis de Dieu, vis-à-vis de lui-même et vis-à-vis des autres hommes; ainsi, de la condition naturelle, dans laquelle il est créé, naissent d'autres relations nécessaires *hypothétiques,* c'est-à-dire, dans l'ordre présent de la Providence, ayant, de fait, tels ou tels autres dons et destinations, et se trouvant, de fait, dans cette nécessité déterminée. Ces relations sont disposées par la Raison divine et sanctionées par la volonté même de Dieu.

Enfin, les faits contingents qui se produisent dans l'ordre présent des choses, par acte libre de Dieu ou des hommes, comme les contrats, les delits et les lois, peuvent produire d'autres relations des hommes entre eux et avec Dieu; et la Raison divine approuve et sanctionne toute chose.

De là résulte un ordre commandé de Dieu, en partie absolu, en partie conditionnel, supposés certains faits.

35. L'homme, par son essence, se trouve lié à cet ordre, et nécessité par sa raison et l'éternelle Raison, par la nature et la vérité des êtres d'en faire partie et de le respecter. En ne le respectant pas, il s'approprie ce qui n'est point à lui ; et, qui plus est, il méconnaît le droit plein et absolu de Dieu sur lui, le droit de la vérité et de la raison éternelle sur son intelligence, le droit du bien parfait sur sa volonté. Il s'éloigne de sa fin essentielle et se met en opposition avec le dictamen de sa raison. — De là, il appert, comment le droit et le devoir, en tant qu'ils se rapportent aux relations avec les autres hommes, ont leur prochain fondement en eux mêmes, dans leur propre nature; toutefois, ils trouvent leur premier et dernier fondement en Dieu, duquel procèdent l'ordre universel et la loi morale.

36. L'obligation morale et l'inviolabilité du droit trouvent en Dieu leur essentielle et suprême raison. De là, en Lui encore, elles retrouvent leur essentielle et nécessaire efficacité ; puisqu'il est aussi nécessaire de satisfaire à ses propres devoirs, et de respecter le droit d'autrui, que d'atteindre la fin dernière, de ne pas la perdre et de ne point encourir le courroux du Tout-Puissant.

COROLLAIRE

Connexion intime de la Moralité et de la Religion.

37. De là, il ressort également, combien est intime la connexion de la moralité et de la Religion,

puisque, en affermissant les sentiments religieux, on fortifie encore la volonté dans l'observation de l'ordre moral. Au contraire, en sapant les sentiments religieux, on enlève à la moralité son fondement vrai, et seul pleinement efficace.

SCOLIE

Antériorité absolue du Droit sur le Devoir.

38. Quoique, dans l'homme, le devoir précède le droit, néanmoins, *en soi,* la notion du droit est antérieure; parce que notre devoir correspond au droit d'autrui, et que, dans l'ordre absolu, vient, en premier lieu, le droit plein de Dieu; et, en second lieu, notre devoir.

Parmi les créatures notre devoir est précédé du droit d'autrui, et notre droit, que nous recevons de Dieu, Auteur de la nature, engendre en autrui le devoir de faire ou d'omettre quelque chose qui est à notre avantage.

§. II.

L'ORDRE MORAL ET JURIDIQUE EN DEHORS DE DIEU.

39. Nous avons vu comment l'ordre moral puise son origine et sa sanction en Dieu, et comment il consiste dans l'ordre établi par Lui, soit immédiatement, soit médiatement. L'ordre juridique n'est qu'une partie de l'ordre moral. Outre l'efficacité

propre qu'il tient de la sanction civile, il a encore son efficacité pleine dans le commandement et la sanction divine.

40. *En dehors de Dieu,* l'ordre moral est bouleversé :

1.° Tous les devoirs envers Dieu disparaissent.

2.° Tous les autres devoirs n'ont plus l'efficacité qui dérive du commandement et de la sanction de Dieu ; et par là, les devoirs auxquels fait défaut la sanction civile, restent avec la seule sanction imparfaite de la vie présente, consistant dans quelques effets physiques et moraux, nuisibles au coupable et utiles à l'homme vertueux.

41. Ces effets sont :

1.° L'estime ou le blâme d'autrui, en tant que les autres peuvent encore considérer nos actions comme blâmables.

2.° Le bon témoignage ou le remords de la conscience, conséquence, d'une part, de la noblesse et de la beauté idéale de la vertu, et d'autre part, de la difformité et dégradation du vice.

Sont des effets physiques : les infirmités provenant de l'intempérance ; la santé, et une longue vie, sont les fruits d'une vie honnête.

42. Cette sanction, cependant, n'a lieu que pour quelques vices énormes et, par conséquent, elle est imparfaite.

Encore imparfaite est celle de l'honneur ou du blâme, qui, dans l'opinion des hommes, a pour fondement non la réalité, mais l'apparence. De plus, la calomnie peut opprimer l'innocent.

La sanction interne de la conscience est plus réelle; cependant son efficacité dépend beaucoup de l'espérance, ou de la crainte de l'avenir, et des jugements de Dieu.

Bien plus, il ne paraîtrait pas déraisonnable à beaucoup, en certains cas, de regarder comme une folie le sacrifice réel de la vie présente à un idéal abstrait, c'est-à-dire, d'immoler son propre bien-être pour secourir autrui. D'autant mieux qu'un tel sacrifice ne serait, jamais obligatoire, parce que tous les hommes étant égaux, il ne serait pas raisonnable d'être dans l'obligation rigoureuse de se sacrifier à autrui.

43. Ainsi en est-il pour l'ordre moral. A l'ordre juridique, on peut ajouter la sanction civile; mais celle-ci n'a pas toujours lieu, soit par absence de preuves contre le délinquant, soit par sa disparition, ou la perversité des juges.

44. 3.° *En dehors de Dieu,* les devoirs juridiques envers soi-même n'existent plus, par là-même que disparaît celui qui y a droit. Dieu mis de côté, chacun se trouve indépendant, est sa propre fin; et de là, tout acte qui ne blesse point autrui, n'offense personne, bien que ce soit un désordre de préférer les sens à la raison. — C'est pourquoi, les actes seront alors *impudents* ou même *honteux ;* mais *non injustes,* puisqu'il n'y a plus d'autorité supérieure et qu'en agissant d'une manière deshonnête, on ne fait point tort à autrui; on se dégrade soi-même, on est *misérable* et *digne de pitié,* mais *non délinquant.*

Au contraire, si l'homme est la créature de Dieu, en abusant des facultés qu'il a reçues de lui, pour une fin défendue, il commet un vol. — C'est pour cela, que tous nos devoirs sont juridiques devant Dieu; puisque le droit de Dieu est toujours parfait, et que notre devoir correspond à un titre de justice.

45. 4.° *En dehors de Dieu,* les devoirs de justice *privés* persévèrent: les devoirs *publics,* au contraire, sont *sensiblement altérés.*

I. A la société ne convient plus aucun droit sur ses membres à titre religieux. De là aucun devoir religieux n'est considéré comme juridique. Ce que nous verrons être faux.

II. La société elle-même n'est plus imposée par un droit supérieur, c'est-à-dire, par Dieu dans un but plus élevé que le bien-être de l'individu; mais elle est constituée, *librement,* par chacun, en vue de sa *propre utilité.*

Il est vrai, que l'homme reste toujours sous la nécessité de la société; mais personne n'a le droit de l'y contraindre, s'il n'y a déjà librement consenti; parce que chaque individu est égal à ses semblables, quel que soit le nombre de ceux-ci. — Le besoin que les autres ont de notre société, ne leur donne pas le droit d'imposer la leur; puisqu'ils doivent respecter notre égalité et notre indépendance.

Le besoin que chacun a de la société, lui imposerait le *conseil* de vivre en société; au plus favorable, il en résulterait une *obligation morale* dans le sens large, mais jamais une *obligation juridique.*

Si la société est établie par des individus isolés et pour leur *bien-être individuel,* sa constitution et sa fin sont différentes de celles qui ont été prescrites par Dieu, et dans un but supérieur au bien individuel.

De là, on voit comment, en dehors de Dieu, subsistent encore les devoirs négatifs de justice envers autrui; comment les devoirs naturels juridiques affirmatifs disparaissent; comment les devoirs positifs conventionnels sont altérés. Ainsi, en *dehors de Dieu, tout l'ordre moral et juridique est renversé ou affaibli.*

CHAPITRE II.

DE LA SOCIÉTÉ CIVILE

ARTICLE I.

De la Société en général.

§. I.

NOTION DE LA SOCIÉTÉ.

46. La Société est l'union de plusieurs dans un but commun; et puisqu'il s'agit d'hommes, et non de purs esprits, cette union doit être, non seulement d'intelligence et de volonté, mais encore d'action, en tant que tous sont d'accord et veulent le même but, et que, s'aidant efficacement comme hommes pour l'atteindre, ils emploient les moyens extérieurs opportuns.

D'où il suit que la société comporte l'idée de *conspiration* vers un même but, par l'emploi des mêmes moyens.

Il n'est pas nécessaire pour cela, que les moyens soient pour tous les membres *matériellement* identiques, pourvu qu'ils le soient *formellement,* c'est-à-dire, quant à l'efficacité, en tant que tous conspi-

rent utilement à la même fin. Ainsi les membres du corps humain, bien qu'ils aient des opérations diverses, tendent au bien-être de l'individu tout entier.

La société humaine peut donc se définir ainsi :

" *L'union de plusieurs hommes tendant à une même fin par des moyens communs.* "

47. La fin vers laquelle tendent les membres de la société est un bien, *commun à tous en quelque manière ;* la société se distingue en cela de la *servitude ;* parce que celle-ci, considérée telle que nous la montre l'histoire, n'avait pour but que le bien du maître, tandis que la société entre maîtres et serviteurs, tend au bien commun dans les proportions exigées par la Justice.

§. II.

QUELQUES DIVISIONS DE LA SOCIÉTÉ.

48. Autre est la Société purement *amicale* ou *morale,* autre la Société *juridique.* La première est celle qui n'impose aucune obligation, et dans laquelle, les membres ne tendent avec persévérance vers la même fin que par leur bon vouloir, ou au moins, sans y être poussés par une obligation juridique ou de justice correspondante au droit parfait d'autrui.

Au contraire, dans la seconde, on se trouve obligé à la conspiration vers un même but par devoir de justice.

Nous parlons ici seulement de la société juridique.

49. Elle se subdivise en société *volontaire* ou *facultative,* et en société *nécessaire;* selon qu'elle est contractée par pure volonté ou imposée par nécessité morale, c'est-à-dire par une loi.

Ainsi la société conjugale, considérée par rapport à chaque individu, est libre ou volontaire; mais une fois librement contractée, elle oblige d'une manière perpétuelle. — D'autres sociétés peuvent être contractées avec obligation transitoire, par exemple, pour un an.

Pour devenir membre d'une société nécessaire, un fait individuel, quelquefois, pourra être exigé, et cela, par obéissance à la loi qui le prescrit. C'est ce qui a lieu dans le baptême relativement à l'entrée dans l'Eglise.

Quelquefois cependant, un fait personnel ne sera point requis, mais on se trouvera placé dans une société nécessaire par une suite d'évènements naturels, comme cela arrive pour qui naît de parents *citoyens,* dans une nation *déterminée.*

50. Autre division de la société nécessaire: la société *juridiquement parfaite,* et la société *juridiquement imparfaite.*

La perfection, en général, consiste à être pourvu de ce qu'exige l'intégrité de la propre nature. Dans la société, nous pouvons distinguer une double perfection: l'une de *droit* et l'autre de *fait.* — La société est parfaite de *droit,* quand, de par le *droit,* elle se suffit à elle-même et est indépendante; quand,

en d'autres termes, elle a un droit parfait à ce qui lui est nécessaire dans sa sphère, et est par là même indépendante : sinon, elle est imparfaite.

Elle a, de plus, la perfection de *fait,* si elle possède effectivement les moyens suffisants pour se procurer le nécessaire, et si son indépendance est pleinement sanvegardée.

Nous ne parlerons que de la société juridiquement parfaite.

§. III.

DROIT DE LA SOCIÉTÉ.

Principe général.

51. Les droits de la société sont constitués et déterminés par sa fin et par les rapports qu'elle a avec cette même fin, parce que la société n'est qu'un moyen pour atteindre une fin.

Or, qui a droit à la fin a droit aux moyens, de *leur nature* proportionnés à cette même fin. En effet, la loi morale, en concédant le droit *parfait à la fin* (le seul dont nous parlons) se contredirait, si elle niait le droit à ces moyens, parce qu'elle commanderait une chose impossible. — C'est pourquoi, le droit aux moyens est implicitement contenu dans le droit à la fin, à cause de la connexion qu'ils ont avec elle.

52. Le droit aux moyens est en rapport direct avec le droit à la fin; par conséquent les fins étant disposées hiérarchiquement dans l'ordre moral,

comme on l'a vu au n.° 31, c'est-à-dire, quelques-unes plus élevées et plus nécessaires que les autres, il s'ensuit, que l'on ne peut tendre à une fin inférieure, au détriment d'une fin supérieure. Bien plus, on ne saurait, pour arriver à une fin supérieure, choisir des moyens opposés à une fin inférieure, quand, pour obtenir cette même fin, il y a d'autres moyens également convenables.

Et la raison en est, que la loi morale, commandant ou concédant plusieurs fins, veut qu'elles s'obtiennent ou puissent s'obtenir toutes sans exception, quand il n'y a entre elles aucune *incompatibilité*.

53. Quand il y a plusieurs fins, il y a également autant d'ordres de moyens correspondants. Nous parlons des moyens, qui, *directement* et par *leur nature*, se rapportent à une fin; cependant, par suite de la connexion universelle de toutes choses, c'est-à-dire, par l'union des ordres particuliers à l'ordre général, ce qui arrive dans un ordre de chose peut avoir son influence, plus ou moins grande, dans les autres ordres.

Cette variété de fins et d'ordres peut être accidentelle ou spécifique. Nous avons, principalement, un ordre naturel et un ordre surnaturel, un ordre privé et un ordre public; et, dans la sphère privée, l'ordre individuel et l'ordre domestique, ou de famille.

54. Or, il peut arriver qu'un même moyen soit utile et nécessaire à plusieurs fins, se rapportant à elles d'une manière égale ou inégale; à l'une

principalement et à l'autre secondairement, à l'une directement et à l'autre indirectement.

Dans ce cas, il faut examiner si ces moyens sont déjà déterminés par leur *nature* ou par le *droit prépondérant, jure praevalenti,* par exemple, par la loi divine: ou bien, si leur existence et leur détermination sont à spécifier, c'est-à-dire, si on doit leur assigner un ordre.

Dans le premier cas, tous ceux qui y auraient intérêt, peuvent se servir des moyens qui sont à leur disposition, en observant toutefois les deux lois énoncées, de ne point empêcher les fins supérieures, et même les fins inférieures sans une réelle nécessité.

Dans le second cas, sauf toujours le respect dû à ces mêmes lois, l'ordonnance des moyens appartient à celui qui a autorité sur la fin, à laquelle ils se rapportent directement. En effet, qui a droit à la fin a droit sur l'ordre entier des moyens, s'y rattachant par leur nature. Ainsi, un particulier se sert des tribunaux et de la force publique pour ses fins; mais la création et la réglementation de ces deux institutions appartiennent à l'autorité publique.

Toutes ces lois des moyens par rapport à la fin, peuvent se résumer en une seule formule: " *Celui qui a droit à la fin, a droit également aux moyens proportionnés, sauf l'ordre des fins.* „

COROLLAIRES

55. D'où il suit :

I. *Le Droit de la Société à l'existence.*

Le Droit à l'existence est en rapport direct, d'abord, avec le droit qu'ont les fondateurs à l'obtention de la fin sociale ; et, en second lieu, à la nécessité ou efficacité à atteindre cette même fin.

Il en résulte que si la fin est obligatoire et la société nécessaire pour atteindre cette même fin, la société est simplement nécessaire. Si, au contraire, la fin est libre, ou, du moins, peut être atteinte sans la société elle-même, elle devient facultative.

II. *Le droit de la Société à l'action.*

La société a le droit d'employer tous les moyens nécessaires ou utiles à la pleine acquisition de la fin sociale, sauf le respect dû aux autres fins, spécialement supérieures.

III. *Le droit de la Société à commander à ses propres membres.*

C'est pourquoi, elle ordonne à ses membres l'usage des moyens nécessaires ou utiles pour arriver sûrement à sa fin.

Elle ne peut leur prescrire, ni les choses inu-

tiles à la fin sociale, ni les choses utiles, qui léseraient un ordre supérieur.

Cependant, la société, comme nous l'avons dit, peut être juridiquement parfaite ou imparfaite. — La première opère avec indépendance, et tend à sa fin par le choix et l'emploi des moyens qu'elle juge convenables. La seconde, au contraire, agit en tout avec dépendance de la société parfaite, à laquelle elle est subordonnée ; aussi, son action est-elle limitée par les prescriptions de la société supérieure à laquelle elle appartient.

Ne perdons pas de vue ce qui vient d'être dit, en proposant les corollaires suivants.

Si une Société a besoin des moyens d'un ordre supérieur, elle doit attendre qu'ils soient déterminés par l'autorité supérieure respective; parce qu'en les déterminant elle-même, elle léserait la compétence d'autrui.

Il en résulte que, la société reçoit de sa fin et de ses rapports avec elle, sa position morale et juridique, ainsi que sa règle d'action.

IV. *Les rapports entre plusieurs sociétés.*

Deux ou plusieurs sociétés nécessaires par leur fin respective, sont entre elles dans les mêmes rapports que leurs fins respectives. — Ainsi, elles sont juridiquement égales, si leurs fins sont d'une égale importance morale ; inégales, et, par conséquent, l'une supérieure et prépondérante *(praevalens)*, si leurs fins sont moralement inégales ; subalternes, si

la fin de l'une fait partie de la fin de l'autre, ou si elle est, de sa nature, un moyen pour obtenir la fin de l'autre.

ARTICLE II.

Nécessité de la Société civile.

§. I.

NÉCESSITÉ DE LA SOCIÉTÉ EN GÉNÉRAL.

56. L'homme a naturellement besoin de la société ; et, non-seulement de la société domestique, dans laquelle il naît, se développe et se multiplie, mais encore d'une société plus étendue.

Nous ne considérons point ici tel ou tel individu en particulier ; moins encore celui qui, après avoir vécu dans la société, pourrait quelquefois se suffire à lui-même, mais l'homme en général, c'est-à-dire, ce qui arrive communément dans la famille humaine.

Or, sans une aide multiple, habituelle et réciproque, les hommes ne pourraient pourvoir suffisamment, ni à la conservation, ni au bien-être de la vie physique, et encore moins, au perfectionnement intellectuel et moral.

Les nécessités matérielles du moment absorberaient, totalement, l'activité de chaque individu et de chaque famille qui vivrait isolée. — Et même sous cet aspect, son activité serait encore bien li-

mitée; puisque lui feraient défaut la culture et la subdivision des arts, qui, eux-mêmes, sont puissamment aidés par les sciences.

Chacun aurait à lutter contre la force brute de la nature et des animaux, dans des conditions trop inégales. Ce qui rendrait l'existence bien incertaine, bien précaire, et bien misérable.

57. Bien moins encore, pourrait-on parler de culture spirituelle, pour laquelle manqueraient et le temps et les moyens — Cette étude, en effet, exige une certaine exemption de fatigues et de soucis matériels, le concours de plusieurs, qui, se partageant les branches diverses des sciences, se communiquent mutuellement leurs connaissances, conservent le patrimoine héréditaire de leurs devanciers, et l'enrichissent de leurs expériences et théories personnelles.

Sans la culture de l'intelligence, il ne saurait plus être question de celle de la volonté et des affections. La volonté et les affections supposent, en effet, la culture de l'intelligence, du moins à un certain degré, comme condition essentielle; puisqu'on est dans l'impossibilité d'aimer et d'observer un ordre de choses, que l'on ne connaît en aucune manière, ou bien que l'on connaît imparfaitement.

L'état des sauvages, chez lesquels la vie spirituelle, et plus encore la vie intellectuelle, est toujours dans l'enfance, tandis que, de son côté, la vie physique est aussi misérable qu'incertaine, nous en donne une preuve *de fait*. Et s'il en est ainsi de plusieurs familles vivant en tribu, et société res-

treinte, que serait-ce si elles étaient absolument isolées ?

L'homme ne peut donc, vu ce qui arrive communément et ce qui constitue la loi de la nature humaine, se conserver et obtenir son perfectionnement, s'il ne vit en société. Par là, la sociabilité se trouve être la loi prescrite par la nature au genre humain, loi qui exige la conservation et l'accroissement de notre espèce, ainsi que son perfectionnement moral et intellectuel; car Dieu n'a pu donner à l'homme une si grande richesse de facultés spirituelles, sensitives et physiques, si elles devaient rester inefficaces, au lieu de se développer graduellement.

Il est donc nécessaire qu'il y ait parmi les hommes une société plus étendue que la famille, qui, en tant qu'elle est réglée par les lois naturelles, sous la dépendance de Dieu, suprême et unique législateur, s'appelle *société naturelle*.

§. II.

NÉCÉSSITÉ D'UNE SOCIÉTÉ JURIDIQUE PARMI LES HOMMES.

58. La société purement naturelle ne suffit point aux hommes; parce que laissant chacun indépendant, elle demeure, — quant à l'aide que se doivent les hommes réciproquement entre eux, — purement amicale, ou, tout au plus, morale; c'est-à-dire, sans aucun droit parfait.

Il est donc nécessaire qu'elle devienne juridique

et prenne une forme déterminée ; et cela, pour deux raisons principales :

1.° pour régler les rapports juridiques des associés entre eux.

2.° Pour obtenir efficacement et avec ordre le bien commun.

I. En effet, là où il y a beaucoup d'hommes en contact habituel, s'élèvent des contestations de droits. Par conséquent, si chacun conserve son indépendance naturelle, chacun reste juge en sa propre cause, revendique son propre droit selon son jugement personnel, et aucune des deux parties n'est tenue de s'en remettre à la décision de l'autre. Il s'en suivra alors un état de guerre, que ne comporte pas la société ; une hostilité, qui rompt l'union des hommes entre eux et leur réciproque conspiration au bien commun. Et par là, entre particuliers, un état de société contraire à celui qu'exige la nature. Il est donc nécessaire que les hommes forment entre eux, non plus une simple *société morale,* mais une société *juridique:* ce qui signifie qu'ils sont obligés *juridiquement* à tendre au bien commun, en tout ce qui touche l'administration de la justice civile, dont l'objet est de définir les controverses s'élevant entre les membres de la société, et de prévenir les conflits, autant que faire se peut. C'est pourquoi, il est nécessaire que la justice s'administre en commun, ou socialement, et que les membres de la société soient juridiquement obligés, dans leurs controverses, de s'en rapporter au jugement de la société.

59. II. Là où il y a beaucoup d'hommes, il y a également beaucoup de délits ; or, dans l'état d'égalité naturelle, chacun a le droit de se faire justice soi-même, quand il ne peut l'obtenir spontanément. Alors de nouveau, la guerre entre les membres, la rupture de la société, et de la conspiration au bien commun.

De là, la nécessité que les hommes soient constitués en société juridique, pour l'administration de la justice criminelle. Ils perdent en conséquence leur indépendance naturelle et s'obligent à remettre à la société la punition des délits.

60. La société juridique est également nécessaire pour les autres buts sociaux qu'exige la loi naturelle, nous voulons parler du bien-être et du perfectionnement physique et moral.

Pour la conservation, le développement et le progrès du genre humain sont requis beaucoup de travaux, d'institutions et d'études diverses. Les routes et les ponts pour le commerce, sont nécessaires, aussi bien que les écoles, les industries et autres œuvres de prévoyance.

Or, si les hommes n'étaient pas en société juridique, tout le souci du bien commun serait laissé aux soins privés des individus, qui, en beaucoup de cas, ne pourraient y pourvoir suffisamment, par défaut, soit de force, soit de volonté ; ou n'y arriveraient que par une combinaison du hasard, *(per accidens)* comme on dit dans l'Ecole.

D'autres fois, les individus pris isolément, et les associations particulières volontaires, se feraient

embarras et se créeraient des empêchements réciproques. — Il est donc nécessaire, pour la sécurité du bien public, que les hommes soient en société juridique. Ce qui revient à dire qu'ils sont liés par une obligation de justice, correspondante au droit parfait de la société, dans laquelle chacun perd son indépendance et tombe dans l'assujettissement, afin de procurer le bien commun, en lui subordonnant les actes particuliers.

§. III.

LA SOCIÉTÉ JURIDIQUE, VOULUE PAR LA NATURE ENTRE LES HOMMES, EST UNE PERSONNE MORALE PROPREMENT DITE.

61. De là il ressort, qu'il n'est point suffisant que les individus soient entre eux et d'une manière réciproque, juridiquement obligés à concourir au bien public; parce que, pour cela, il suffirait d'un contrat qui leur laisserait toute indépendance juridique. Dans ce cas, il serait permis à chacun d'être juge de son droit et de ses devoirs, ce qui certainement amènerait l'inefficacité de la conspiration au bien commun, et, souvent encore, la guerre entre les particuliers.

Mais il est nécessaire que les individus en quelque nombre qu'ils soient, grand ou petit, soient obligés juridiquement, non seulement à l'égard des autres individus, mais encore à l'égard de la société elle-même.

Et, par là, la société est dotée du droit parfait

à l'égard des individus; c'est pourquoi, elle est une personne morale proprement dite. (V. n.° 27).

§. IV.

LA SOCIÉTÉ JURIDIQUE NATURELLE ENTRE LES HOMMES EST UNE SOCIÉTÉ PUBLIQUE.

62. Elle est telle, parce qu'elle tend au bien qui est commun à la famille humaine, et non restreinte à quelques individus ou à quelques classes d'hommes; elle est donc, quant à sa fin, une société universelle.

§. V.

LA SOCIÉTÉ PUBLIQUE, UNE PAR SA NATURE, EST MULTIPLE QUANT AU NOMBRE.

63. Il n'est pas nécessaire, ni même utile et possible, que tous les hommes soient unis dans une même société juridique, numériquement une; il suffit qu'ils soient en nombre suffisant pour procurer leur propre conservation et perfection, selon les conditions de progrès dans lesquelles ils se trouvent actuellement.

Il se forme ainsi parmi les hommes un grand nombre de sociétés, d'après la communauté de race et de langue, la configuration géographique du pays habité, les intérêts, les relations et les faits historiques.

Ces diverses sociétés sont, entr'elles, égales et indépendantes, comme le seraient les familles dans l'état de société purement naturelle.

§. VI.

LA SOCIÉTÉ PUBLIQUE ET NATURELLE PARMI LES HOMMES EST NON-SEULEMENT UNE SOCIÉTÉ JURIDIQUE, MAIS ENCORE UNE SOCIÉTÉ PARFAITE.

64. Nous l'avons dit au n.° 50, une société juridiquement parfaite est celle qui, dans son genre *in genere suo,* se suffit à elle-même, et qui, en sa sphère, est indépendante; en d'autres termes, celle qui a un droit parfait et ne dépend d'aucune autre en tout ce qui lui est nécessaire dans son ordre.

Or, telle est la société, que la nature rend nécessaire entre les hommes. Ils ont le droit et le devoir de s'associer pour obtenir tout ce qui, dans l'ordre présent et temporel, leur est utile; en d'autres termes, la conservation et le perfectionnement. En se proposant le nécessaire dans les limites des forces naturelles, aucune autre société ne leur est indispensable; la société publique et naturelle se suffit à elle-même et est indépendante. De là, les hommes, s'associant pour atteindre ce but, forment une société, de *sa nature,* juridiquement parfaite.

Cette société juridique et parfaite, dans laquelle s'unissent les hommes, pour obtenir le bien commun naturellement nécessaire, s'appelle la *société civile.*

§. VII.

ORIGINE JURIDIQUE DE LA SOCIÉTÉ CIVILE.

65. On peut rechercher dans une institution une double origine : l'origine historique et l'origine juridique. L'origine historique considère la chose *in concreto,* et elle est le résultat de certains faits ; et de faits libres, si l'on parle d'institution humaine.

66. L'origine juridique considère la chose en elle-même, c'est-à-dire, dans son concept abstrait et dans son essence, et elle recherche la cause première de son existence juridique.

De là, si une institution n'est point la conséquence d'une loi, elle est *facultative, volontaire, libre;* si, au contraire, elle doit son existence à une loi, on l'appelle *nécessaire,* bien que les hommes qui l'ont fait naître, aient agi librement, tout en obéissant à la loi.

67. Or, la société civile, étant l'objet d'une loi naturelle, est, par cela même, une société naturellement nécessaire. Il pourra néanmoins arriver quelquefois, qu'au moment de son apparition, elle ne soit pas l'objet d'un précepte de la loi naturelle. Ainsi, si les familles sont peu nombreuses, et que, grâce aux conditions spéciales du pays, la vie soit facile, ce serait, pour le moment, une entreprise avantageuse de les resserrer par le lien de *société juridique,* afin d'accélérer le perfectionnement naturel ; mais cela serait de conseil et non de pré-

cepte; toutefois l'obligation surgirait dès que les hommes se seraient multipliés.

§. VIII.

LA SOCIÉTÉ CIVILE EST UNE SOCIÉTÉ ORGANIQUE.

68. La société civile, si l'on considère sa constitution intérieure, est une société organique.

On appelle société organique, celle qui n'est pas le résultat immédiat d'individus, mais de groupes, ou sociétés inférieures réunies en une société supérieure.

69. Or, par nécessité de nature, à l'origine du genre humain, s'est formée d'abord la famille, dont l'insuffisance a rendu nécessaire la société civile.

Mais si les familles, en s'unissant, perdent leur propre indépendance, elles n'en conservent pas moins leur existence propre et leur fin, imposées par la loi naturelle et la conservation du genre humain. — La famille, en effet, a sa fin particulière, qui est la procréation et l'éducation des enfants, ainsi que l'aide mutuelle des époux. — Par l'institution de la société, la position de la famille se trouve ainsi modifiée, mais non détruite; son efficacité se complète, mais n'est pas absorbée. — C'est pourquoi la société civile dans ses éléments essentiels, est le résultat immédiat des familles et non des individus; et, en conséquence, ceux qui sont sous l'autorité du père de famille, (femmes et en-

fants) ne deviennent membres de la société civile que d'une manière médiate, par l'aggrégation de la famille.

La société civile est donc une société organique; et les familles conservent, dans son sein, une certaine autonomie; elles ont un champ d'action qui leur est propre, bien que limité; et un droit spécial, quoiqu'il soit, vis-à-vis d'une société parfaite, celui d'une société juridiquement imparfaite et dépendante.

§. IX.

LA SOCIÉTÉ CIVILE EST UNE SOCIÉTÉ INÉGALE.

70. La famille conserve dans la société civile son existence et ses droits. — Elle est, il est vrai, subordonnée au droit de la société civile; cependant, le père n'en reste pas moins en possession de son pouvoir et de sa supériorité sur les autres membres de la famille.

La loi naturelle ne fixe pas l'âge de l'émancipation; le critérium naturel détermine, seulement, que l'homme est de son propre droit, *proprii juris*, quand il a atteint la maturité suffisante pour se gouverner convenablement par lui même.

C'est pourquoi, chez les peuples très simples, la loi établit assez tôt la majorité; car les dangers y sont rares et les naturels robustes. — Le contraire a lieu chez les nations faibles ou corrompues.

Quant à l'épouse, elle est toujours dans une

certaine dépendance vis-à-vis de son mari ; et, à ce point de vue, on l'appelle, dans le langage légal, *fille de famille.*

71. Comme le père de famille conserve ses droits respectifs dans la société civile, celle-ci, *par le fait même,* ne se trouve pas constituée de personnes égales et réciproquement indépendantes, mais personnes inégales et dépendantes.

Elle est donc une société *inégale* ou *rettoria* [1], ainsi appellée par ce qu'elle est la réunion de personnes juridiquement inégales.

§. X.

DE L'ÉGALITÉ CIVILE.

72. Bien que la société civile soit une société inégale, par suite de la subordination des membres de la famille à l'égard de leur chef, l'égalité civile n'en subsiste pas moins dans son sein. — Toutes les familles, en effet, participent à la fin sociale et ont les mêmes droits privés.

L'inégalité juridique qui existe dans la famille entre le père et les enfants, n'est que transitoire,

[1] Il nous semble difficile de trouver une expression française, correspondant parfaitement au mot italien *rettoria* — On appelle société *rettoria*, celle qui a un ou plusieurs chefs à sa tête, et dont l'autorité est la conséquence, *non d'une simple* délégation, mais d'un droit inhérent à la position. — Ainsi la famille est une société *rettoria*, parce qu'au père revient l'autorité sur les autres membres de la famille en vertu de sa position, de par le droit divin, et non par délégation de la famille. (*Note du traducteur*).

puisqu'elle cesse par l'émancipation de ces derniers.

73. L'égalité civile, consistant dans le droit privé, emporte avec elle le droit d'acquérir soit entre vifs, soit *mortis causa;* le droit de posséder, de contracter des obligations, de rendre témoignage, d'exercer toute profession qui ne contrarie pas les convenances des sexes; et, enfin, la capacité de tout autre droit, dont l'objet est le bien privé.

74. Au contraire, il y a inégalité civile, lorsque quelques personnes, naturellement aptes, et sans aucun démérite personnel, sont déclarées par la loi incapables de certains droits privés. — D'où il suit, qu'elles n'ont point, d'une manière absolue, tous les droits de citoyen et se trouvent, relativement aux autres, dans la condition d'une société imparfaite.

Cependant, comme elles ont le droit de rester dans la société civile et d'en être membres, la loi leur assure la sécurité de la vie, de la liberté et des autres biens. — Il est permis de dire, en conséquence, qu'elles ont l'égalité, quant à la *substance* des biens civils; et qu'elle ne leur fait défaut qu'en des points accidentels: p. è. quant à la possibilité d'exercer certaines professions, certain commerce concédé à quelques particuliers, ou de posséder des biens *stables.*

Nous avons parlé de *commerce concédé* à des particuliers, parce que les régales, c'est-à-dire les réserves faites par le pouvoir en faveur du trésor public, et quelquefois affermées aux particuliers, par exemple, le privilège des sel et tabac, ne blessent

en rien l'égalité civile. — Ce commerce, en effet, ne se rapporte pas au droit des individus, mais au droit de la société.

75. Il est évident qu'il peut y avoir dans la société des personnes ayant, sans aucun démérite, une position juridique amoindrie. Ainsi, les étrangers peuvent ne pas être acceptés dans une société. Ou bien encore, ils pourraient n'être admis qu'avec restriction; surtout s'il s'agissait d'un grand nombre d'immigrants, appartenant à une nationalité dissemblable, par exemple, de juifs. — Les restrictions cependant ne sauraient concerner que les biens accidentels de la vie, et non les biens essentiels. Elles peuvent présenter des degrés, c'est-à-dire, des limites majeures ou mineures.

A la suite d'une guerre juste, des limites pourraient être imposées aux droits des vaincus.

76. Quant à la femme, il est à remarquer que l'égalité civile ne lui est point enlevée par sa dépendance vis-à-vis de son mari; car cette inégalité a pour origine l'organisation même de la famille, qui demande un chef, et la constitution propre à la femme, qui, considérée au moral comme au physique (dans son caractère, ses instincts et ses fonctions), est moins apte que l'homme à diriger la famille et à la représenter.

On ne peut pas dire, en outre, que l'égalité civile soit refusée à la femme par la privation de quelques droits d'ordre privé, tel que l'exercice de certaines professions, celles de médecin et d'avocat. Ce refus a pour principe la nature qui a donné à la femme

une destination plus domestique que publique, et l'a douée, pour cela, de qualités plus propres à l'une qu'à l'autre.

La femme, en se jetant dans une existence trop étrangère à la vie de famille, perd ordinairement quelque chose de son prestige et altère ses inclinations naturelles. — C'est là une règle qui peut avoir des exceptions.

Cependant, par l'introduction de diverses coutumes, la femme pourra encore voir s'aggrandir plus ou moins sa sphère d'action. L'éducation et les habitudes jouent ici un grand rôle. Il en est ainsi dans toutes les choses, qui ont leur fondement dans la nature, mais dont les limites indéterminées seront plus ou moins étendues, selon l'occurrence des causes nombreuses et diverses des temps et des lieux.

Il serait cependant contre la nature de vouloir établir une égalité parfaite entre la femme et l'homme, dans l'ordre de la vie extérieure, et spécialement de la vie publique et politique.

A notre époque, on tend plutôt à élargir les droits de la femme, et à tomber dans l'exagération sous ce rapport.

La femme, cependant, n'aurait pas l'égalité civile, si on lui refusait la part de droits privés compatibles avec son sexe et son développement actuel; ou bien, si on accordait aux unes ce qu'on n'accorderait pas à d'autres. — On doit appliquer à la limitation partielle du droit de la femme, ce que nous avons dit de celle du droit des hommes.

§. XI.

DE LA SERVITUDE.

77. Dans la servitude, selon la rigueur de l'ancien droit romain, il n'y a point de personnalité en face de la loi civile; l'esclave est une *chose* et n'a aucun droit. — Si parfois on doit rendre compte d'un dommage ou d'une injure faite à un esclave, c'est uniquement à cause de l'offense à la *chose* du maître.

78. Cependant le droit romain lui-même, spécialement sous l'influence du christianisme, modifia sa rigueur, et la servitude disparut enfin du monde civilisé.

Toutefois, pour l'intelligence de l'histoire et de la condition des peuples barbares ou moins civilisés, en même temps que pour nous rendre bien compte de la question théorique, il est nécessaire de dire quelques mots de l'esclavage.

79. Il est contre le *droit naturel* de considérer l'homme comme *une chose*. Il serait également contraire à la fin et au devoir de la société, si, admettant que l'esclave ait vraiment des droits (au moins celui d'être soutenu par son maître, de n'être point surchargé, ou maltraité sans cause), la société ne lui prêtait aide et assistance, et considérait, par conséquent, les devoirs du maître comme purement moraux et non juridiques.

80. Au contraire, si l'on prend la servitude en ce sens que le maître a *la propriété des œuvres de l'esclave*, la servitude est licite sous certaines conditions. — Sous condition, d'abord, que la dignité humaine soit toujours sauvegardée ; en second lieu, que le maître subvienne aux besoins de son esclave. Il est juste, en effet, que la charge d'entretenir l'esclave pèse sur qui en utilise exclusivement les services.

81. Il y a plusieurs titres, qui peuvent rendre licite la servitude ainsi comprise.

1.° *L'engagement perpétuel* librement contracté par l'esclave. Car il peut arriver que certaines personnes, malheureuses et incapables de se suffire à elles-mêmes, considèrent, comme un avantage, l'aliénation de leur propre liberté pour s'assurer une subsistance convenable.

82. 2.° *Le châtiment.* — De même que pour de graves délits, on peut imposer la prison perpétuelle, les travaux forcés ou la mort, ainsi on peut infliger la servitude.

83. 3.° C'est pour cela qu'autrefois, *par le droit des gens,* les prisonniers de guerre devenaient esclaves, au lieu d'être mis à mort, — droit qu'on croyait posséder. — Et il est à remarquer, que le nom d'esclave *(servus)* est un nom de pitié, d'après l'étymologie de *personne sauvée (a servando).*

Or, en certains cas, le droit naturel reconnaît comme légitime le massacre des prisonniers, quand tous les combattants méritent la mort, par suite de l'injustice d'une guerre, imputable à chaque individu.

Ainsi, si des hordes barbares ou des Sarrazins, envahissaient nos côtes pour les saccager, et nous réduire en servitude, nous aurions certainement le droit de punir de mort tous ceux qui tomberaient entre nos mains; à plus forte raison, aurions-nous le droit de les soumettre au joug de l'esclavage.

84. 4.° Enfin, *la naissance de parents esclaves,* ou plutôt d'une mère esclave; c'était par elle qu'on jugeait de la liberté et de la servitude. — Les esclaves de cette sorte étaient mieux vus, tenus dans des conditions meilleures, et presque considérés comme membres de la famille.

A ce point de vue, la servitude n'a rien d'opposé au droit naturel; du moins, jusqu'à ce que le maître n'ait été compensé des frais occasionnés par l'éducation de tels enfants, et indemnisé du danger de les perdre, s'ils étaient morts avant d'avoir acquis la capacité de gagner.

85. En vertu du droit public, la servitude une fois établie, il peut devenir nécessaire de la maintenir. — Ainsi peut l'exiger la conservation même de la société qui subirait une commotion trop violente si on abolissait tout d'un coup l'esclavage. — Au danger social s'ajouterait encore celui des esclaves, qui ne recouvreraient la liberté, que pour être exposés à périr misérablement.

Or, comme il s'agit ici d'une servitude qui respecte les droits strictement essentiels de l'homme, elle devra être tolérée par les esclaves, comme on supporte les autres charges publiques, même les plus lourdes, pour le bien de la société.

86. Telle fut la manière d'agir du christianisme. — A son apparition, l'esclavage dominait généralement partout. — L'Eglise professait le dogme de l'égalité naturelle des hommes : et cependant, pour des motifs d'ordre public, elle ne proclama pas immédiatement l'émancipation. Elle se contenta d'inculquer aux esclaves l'obéissance et la résignation. Pendant ce temps, elle cherchait à rendre leur condition tolérable, en rappellant aux maîtres la fraternité surnaturelle des hommes, les devoirs de justice et d'humanité, dont ils auraient à rendre compte à Dieu, compte d'autant plus sévère que, dans la vie présente, la faiblesse des esclaves leur permettait moins de résistance.

La servitude une fois établie, peut donc être légitimée par la nécessité publique de la société.

87. Seulement, le devoir de celle-ci sera d'améliorer la condition des esclaves, nés dans la servitude, et d'en rendre l'émancipation graduellement possible. C'est en quoi consista l'œuvre lente des siècles, sous l'influence de l'Eglise. Elle commença, d'abord, et sans commotion, à adoucir la rigueur de la servitude en relevant la dignité morale des esclaves ; puis, elle facilita leur émancipation ; et atteignit, enfin, dans notre vieux monde la pleine abolition de cette condition anormale.

88. Ne manquons pas de remarquer, que la servitude peut être restreinte et par là rendue plus tolérable. — Ainsi, elle peut être limitée au travail d'un fond déterminé (servitude de la glèbe). — Le degré minime se trouve dans la société du maître,

societas herilis. Dans cette servitude, l'homme s'oblige à servir dans la famille comme employé subalterne; sans, toutefois, pouvoir être vendu par le maître, ni destiné à des travaux épuisants et différents de ceux dont on est convenu.

Nous en avons suffisamment dit sur la question de la servitude.

Dorénavant nous ne parlerons que de la société des hommes libres.

§. XII.

LA SOCIÉTÉ CIVILE EST UNE SOCIÉTÉ PERPÉTUELLE.

89. En effet, sa fin est perpétuelle et ne peut s'obtenir que par la continuation de la société, qui, alors, progresse, en conservant le perfectionnement acquis; et s'accroît, avec les fatigues, les œuvres et les études successives.

ARTICLE III.

Du pouvoir civil.

§. I.

SA NÉCESSITÉ.

90. Nous avons démontré (art. 1 de ce chapitre) la nécessité de la société civile, par l'obligation qu'ont les hommes de se réunir en société juridique, soit pour l'administration de la justice civile et cri-

minelle, soit pour leur propre conservation et perfectionnement. De là, dans la société, un droit *parfait,* en vertu duquel les membres sont obligés, envers elle, de tendre à la fin sociale.

De là encore, dans la société, le droit de diriger efficacement les membres au bien commun.

Or, le droit d'obliger au bien social s'appelle *autorité* ou *pouvoir social.*

La société civile étant juridiquement parfaite et indépendante, le pouvoir est également plein et indépendant dans l'ordre de sa fin, c'est-à-dire qu'il est souverain. Il est en outre, *pouvoir public,* comme sont publiques la nature et la fin de la société, puisqu'il a souci du bien communément voulu par la loi naturelle.

§. II.

DIVISION DU POUVOIR CIVIL.

91. Le pouvoir public est législatif. judiciaire et exécutif.

Il est *législatif,* en tant qu'il prescrit les moyens nécessaires à la fin sociale.

Il est *judiciaire,* en tant qu'il prononce avec autorité comment la loi doit être appliquée aux cas particuliers.

Quand le pouvoir judiciaire résout en général les doutes qui s'élèvent sur le sens de la loi, il en est l'interprète, et fait partie du pouvoir législatif.

Le pouvoir judiciaire est *civil* ou *criminel,* selon

qu'il déclare simplement le droit controversé ou qu'il prononce sur l'existence et les auteurs d'un délit, en décrétant une peine, d'après la teneur des lois.

Enfin, le pouvoir est *exécutif* quand il assure l'observance effective de toutes les lois et qu'il emploie la coaction dans les cas opportuns ; ce qui arrive principalement en matière pénale.

§. III.

LE POUVOIR SOCIAL EST UN DROIT PRÉPONDÉRANT.

92. Le droit social est prépondérant sur celui des particuliers. On appelle *droit prépondérant, jus praevalens,* celui qu'on a sur les personnes qui n'ont point un *droit égal* au nôtre. Ainsi, le droit du père, considéré comme tel, est prépondérant sur le droit du fils ; tandis que le droit qui appartient au père, comme homme, n'est pas supérieur, mais est simplement égal à celui du fils.

Or, c'est la société qui dirige les individus vers le but social, et non les individus qui dirigent la société. Par là, le pouvoir social est un *droit prépondérant* sur celui des membres de la société.

La prépondérance du droit dérive de la prépondérance de la fin à laquelle il pourvoit. Or, comme le bien social est le bien commun de la nature, supérieur à celui des individus, le droit de la société est, en conséquence, prépondérant.

§. IV.

ORIGINE JURIDIQUE DU POUVOIR SOCIAL ET SON ÉTENDUE.

93. La société civile est nécessairement un pouvoir social parfait, prépondérant sur le droit des individus, qui sont pour elle, des sujets et non des égaux.

Or, comme la société civile tire son origine juridique de la nature, le pouvoir civil a la même origine.

Il n'a donc point son principe dans la volonté des membres, mais dans la nature, et par conséquent en Dieu, auteur de la nature.

Cependant, tout en dérivant juridiquement de la nature, la société civile, dans sa première formation, trouve historiquement son origine dans la volonté des hommes, qui usent normalement de leur liberté physique.

Et, en donnant une origine historique à la société, ils donnent également au pouvoir une origine historique, en tant qu'il fait son apparition avec la société elle-même, à tel moment, plutôt qu'en tel autre. [1]

94. Mais le droit social public n'est pas une émanation du droit des individus; comme celui d'une personne purement collective, ou d'une collection de personnes, ou d'une société juridiquement libre.

[1] Immortale Dei, n.° 11.

Et la raison en est, que la fin de la société civile est nécessaire, exigée par la nature, supérieure au bien de l'individu, puisqu'elle est la conservation et le perfectionnement de l'humaine famille; elle est, par conséquent, la vie d'une personne perpétuée, et juridiquement parfaite, à laquelle sont subordonnés les individus, comme la partie au tout.

Si le droit social émanait du droit des individus, il ne serait, tout au plus, que la somme de leurs droits, en admettant qu'ils aient pu ou voulu les mettre en commun. De là, le droit social ne différerait du droit des individus que par son étendue et non par sa qualité ou son espèce; au contraire, émanant de la nature, et pour une fin supérieure à celle de tous les individus pris isolément, il est prépondérant à la somme des droits de tous.

§. V.

FORME DU RÉGIME SOCIAL.

95. Le pouvoir social demande un *sujet concret*. Or, celui-ci peut être ou une personne physique ou une personne morale. Dans le premier cas, on a la *monarchie;* dans le second, la *polyarchie*. Celle-ci a deux formes simples: l'aristocratie et la démocratie, selon que tout le pouvoir repose également sur quelques notables formant *Collège* (c'est-à-dire une personne morale), ou sur tout le peuple, c'est-à-dire sur les chefs de famille.

On a ainsi les trois formes simples de la sou-

veraineté. D'où il suit, que la forme de la souveraineté n'est pas autre chose que la constitution elle-même, se diversifiant avec le *sujet du pouvoir public.* [1]

96. Aux trois formes simples, il faut adjoindre les formes mixtes, combinaisons variées de deux ou trois formes simples. — Leur nombre ne saurait être déterminé, puisque ces combinaisons peuvent donner des modes divers et nombreux.

Cependant, à notre époque, la forme la plus usitée en Europe est la forme *représentative,* mélange de toutes les formes simples. Dans ce système gouvernemental, le pouvoir législatif requiert en même temps le concours du prince, du Sénat (ou Chambre des grands et des seigneurs, élément plus ou moins aristocratique, formé soit des restes de la féodalité et du patriciat, soit des hommes illustres par leurs richesses ou leur mérite supérieur) et des députés ou représentants du peuple.

Cette forme encore, selon le plus ou le moins de pouvoir attribué à chacun des trois éléments, peut présenter de nombreuses variétés gouvernementales.

§. VI.

LA DÉMOCRATIE N'EST POINT L'UNIQUE FORME LÉGITIME DE GOUVERNEMENT.

97. Quand on dit que le pouvoir social appartient à la société, on peut l'entendre, ou bien en

[1] Immortale Dei, n.° 12.

ce sens que tous y participent, ou bien en ce sens qu'il y a dans la société un être organique, qui en a la possession exclusive, à la condition toutefois qu'il en fait essentiellement partie et qu'il le possède uniquement pour l'avantage de la société.

Il sera toujours vrai de dire que dans la société il y a un pouvoir, et que la société le possède; comme on dit en toute vérité, que l'homme voit, bien que la faculté visuelle ne réside pas dans tous ses organes.

La société civile étant une société inégale, il est évident que le pouvoir ne peut appartenir à tous, et qu'on peut être membre de la société sans participer pour cela au pouvoir. C'est ce qui a lieu pour ceux qui ne sont point *de leur propre droit,* et qui sont, en conséquence, sous la puissance du père, ou de celui qui en tient la place. On les considère comme n'ayant pas atteint la plénitude de la personnalité, par défaut de maturité, ou par l'organisation de la famille, s'il s'agit de l'épouse.

98. Reste à voir s'il n'est point nécessaire que tous les chefs de famille participent au pouvoir public.

Il pourrait y avoir deux raisons qui rendraient cette participation nécessaire: la première serait si la nature de la société l'exigeait comme moyen absolument nécessaire à l'acquisition de la fin sociale; la seconde, si tous les pères de famille avaient l'obligation personnelle de procurer cette même fin.

Or, ni l'une ni l'autre de ces raisons, ne saurait imposer cette participation.

1.° La nature de la société ne l'exige point: car celle-ci exige, seulement, qu'il y ait quelqu'un qui dirige, et conduise avec ordre les membres au bien commun. Or, il n'est point nécessaire que cette direction soit l'œuvre du commun conseil de tous: il suffit que quelques-uns, ou même un seul, en soient le moteur.

Bien plus, si cette direction est confiée à tous, il en résultera plus facilement des discordes et des lenteurs; tandis que le régime de quelques-uns ou d'un seul, procèdera avec plus de tranquillité et plus d'unité. Donc, la multitude se présente moins comme principe dirigeant, que comme partie dirigeable vers le bien commun, par ceux qui ont les qualités supérieures, c'est-à-dire, intelligence et maturité.

Il est bien entendu, que lorsqu'on parle d'un seul, on entend celui qui a la suprême décision des affaires, non que, pour cela, il en soit réduit à tout faire par lui-même, sans le ministère de plusieurs et le conseil des sages.

Nous pouvons donc argumenter ainsi: La société n'exige un pouvoir public, qu'autant qu'il est nécessaire qu'il y ait *quelqu'un* qui prenne soin du bien commun.

Or, on peut atteindre ce but non seulement dans le régime démocratique, mais encore avec un régime aristocratique et monarchique.

Donc, la démocratie n'est point l'unique forme légitime de gouvernement.

99. Reste à voir, en second lieu, si la démo-

cratie est l'unique forme légitime de la souveraineté, en raison de l'obligation inaliénable qu'a le peuple (c'est-à-dire la réunion des pères de famille) d'obtenir la fin sociale. Celui, dit-on, qui a un devoir personnel d'obtenir une fin, peut déléguer son pouvoir à d'autres qui l'exercent en son nom, ou, comme on dit, *ministériellement;* mais il doit toujours en garder la surveillance, et toujours il lui en reste la responsabilité ; et pour cette raison selon l'opportunité des circonstances, il peut révoquer ou modifier le mandat. Ainsi, un père de famille peut déléguer son autorité relative à l'éducation de ses enfants, mais il ne saurait l'aliéner.

Si cette hypothèse trouvait son application dans la société civile, le *peuple* serait *essentiellement souverain* et il n'existerait, à rigoureusement parler, qu'une seule forme de souveraineté. Cette souveraineté, il est vrai, présenterait quelque diversité, selon que le peuple aurait délégué, en tout ou en partie, l'exercice du pouvoir.

100. Or, il n'en est point ainsi dans la société civile ; car, si la loi naturelle impose au peuple le devoir de procurer la fin sociale, elle lui abandonne le choix du moyen propre à l'acquisition du bien commun.

Et pour arriver à ce but, la monarchie est un moyen favorable, et quelquefois même le plus favorable ; parce que si le peuple se réserve la souveraineté, et en délègue seulement l'exercice, la paix publique sera facilement troublée par la malice de quelques-uns et l'ignorance du grand nombre.

D'où l'on peut conclure, 1.° que la loi naturelle approuve pleinement que le sujet, non seulement du gouvernement, mais encore de la souveraineté soit distinct du peuple; 2.° que le peuple, même s'il possède, dès le commencement, la souveraineté, a le droit de l'aliéner.

101. La comparaison du père de famille n'est point probante; 1° parce que la surveillance, vis-à-vis des éducateurs de ses enfants, n'emporte point avec elle les inconvénients du contrôle populaire, vis-à-vis de ses gouvernants; 2° parce que le fait, qui donne origine à la paternité, est indestructible et entièrement déterminé par la nature. Au contraire, le fait originaire de la souveraineté est la formation de la société, qui peut librement prendre des formes diverses. La fin sociale est encore plus la fin de la *nature* que des *individus*. Et telle est la raison dernière, pour laquelle les individus ont terminé leur tâche, quand ils ont donné à la société un mode apte à l'acquisition de la fin imposée par la nature. Or, ce n'est pas seulement, comme nous l'avons déjà remarqué, un mode apte; c'est encore, bien souvent, le mode le plus apte, que celui où le sujet du pouvoir civil est limité à quelques-uns, ou même restreint à un seul.

Si le souverain s'occupait uniquement et principalement de l'intérêt personnel des individus, ces derniers pourraient vouloir, bien ou mal, régler leurs propres affaires. Mais le bien de la société est le bien des individus *imposé par la nature;* et il est même plus le bien de la nature que celui des in-

dividus. C'est pourquoi, il n'est point nécessaire que le gouverneur de la société soit sous la sujétion des membres qui la composent.

102. Si, pourtant, le souverain voulait exercer le pouvoir en ordonnant des choses mauvaises ou inutiles; dans le premier cas, on devrait, et dans le second cas, *en soi*, *in abstracto*, on pourrait, ne pas obéir.

Cependant la *présomption* est toujours en faveur du supérieur. La *présomption* en matière morale et juridique a une signification bien différente de celle qu'on lui donne vulgairement. Elle existe, quand, jusqu'à preuve contraire, il est à supposer, que les choses sont dans un sens plutôt que dans un autre. Et dans le cas présent, elle emporte avec elle l'obligation de croire que le supérieur agit bien et utilement, plutôt qu'injustement ou d'une manière déraisonnable.

Quand le supérieur commande une chose simplement inutile à la fin sociale, bien, qu'*en soi*, on puisse ne pas obéir, il peut cependant y avoir une obligation accidentelle de le faire, *per accidens*, pour éviter les scandales et autres inconvénients.

§. VII.

INÉGALITÉ POLITIQUE DE LA SOCIÉTÉ CIVILE.

103. La démocratie, avons nous dit, n'est point l'unique forme légitime de gouvernement, et, dans la société civile, persévère l'inégalité essentielle,

qu'on trouve dans la famille entre le père et les autres membres. Outre cette inégalité, il peut en exister une autre, entre les pères de famille eux-mêmes, dans l'ordre du gouvernement public. Nous voulons parler de l'inégalité des droits politiques, qui peut exister, nonobstant l'égalité civile.

Cette inégalité ne se trouve pas seulement dans la monarchie absolue, où tous les droits politiques appartiennent au prince, et dans le régime aristocratique ou gouvernement de quelques-uns; mais encore, dans le gouvernement représentatif: parce que le vote politique peut ne pas s'étendre à tous, ou à tous au même degré, à cause des qualités plus ou moins spéciales qu'il est nécessaire de posséder.

§. VIII.

RÉGIME FÉODAL.

104. Une espèce toute particulière d'inégalité politique, et quelquefois civile, du moins en partie, a trouvé son application sous le régime féodal; alors que le pouvoir public était subdivisé et annexé au domaine nobiliaire, ou même à la possession héréditaire de quelque localité; ce qui entraînait une participation plus ou moins grande du seigneur à la souveraineté.

105. Cette forme sociale est assez imparfaite; parce qu'elle morcelle la souveraineté, et la rend

par là, moins efficace. Elle introduit d'innombrables variations dans le régime public, produit des guerres intestines, et tourne facilement à l'oppression des classes inférieures.

106. Cependant ce régime n'est point strictement illégitime : car, de même que le souverain pouvoir peut être héréditaire, ainsi les pouvoirs inférieurs, qui en font partie, peuvent être également héréditaires ; et de même encore, qu'une loi générale est nécessaire pour les affaires concernant le corps social entier, ainsi peut-il y avoir des lois spéciales pour certaines localités particulières. Le droit même de guerre, concédé, en certains cas, au seigneur contre ses pairs, peut ne pas être, d'une manière absolue, illégitime ; car, bien que toujours annexé à la souveraineté, celle-ci, cependant, peut être aussi bien partielle que complète ; c'est-à-dire, peut lui appartenir pour certains points et en de certaines conditions déterminées et non pour les autres. C'est là, l'organisme imparfait d'une société imparfaite. Un reste de ce régime est représenté par l'organisation des princes vassaux, assujettis à la haute souveraineté d'un autre prince.

Quant au droit des barons à s'opposer à main armée au roi, violateur de leurs privilèges, bien que peu conforme au type de la perfection sociale, il n'est pas, cependant, considéré en lui-même, absolument illégitime. Ce pouvoir peut même convenir aux princes vassaux vis-à-vis de leur haut souverain. Il est la conséquence des formes mixtes de

gouvernement, dans lesquelles, par suite d'une scission irrémédiable entre les membres qui composent la personne morale, sujet de la souveraineté, il ne reste parfois aucun moyen pacifique de clore les contestations.

Pour ces raisons, et tout considéré, le régime féodal ne fut pas un système irrationnel.

107. Bien plus, il fut, de son temps, non seulement utile, mais encore nécessaire pour fixer au sol les Germains belliqueux qui avaient envahi nos contrées; et pour établir quelque lien durable, entr'eux et les peuples vaincus, qui devaient finir par se réorganiser en société commune, et ensuite, se soumettre ou s'assimiler leurs anciens vainqueurs.

108. Cependant, considéré en lui-même, c'est un système peu juridique, et, encore moins civilisateur. Il est inutile de dire que les barons usurpèrent sur le souverain beaucoup de droits qui ne leur appartenaient d'aucune manière. La coutume subséquente pût, du moins, légitimer, en partie, leurs prétentions.

Cet aperçu peut nous suffire, puisque, heureusement, nous parlons d'un état de choses, qui, de nos jours, n'existe que par le souvenir de l'histoire.

§. IX.

DE LA NOBLESSE HÉRÉDITAIRE.

109. Avant de rechercher si, en réalité, la noblesse, surtout héréditaire, s'oppose à l'égalité po-

litique, et en quelle manière, il convient de faire connaître l'étymologie de ce mot.

Noble, dans sa première signification latine, comme l'enseignent les vocabulaires, est la même chose que *distingué, connu ;* et *noblesse* équivaut à *renommée, réputation, titre, estime.*

De là, les personnes qui, ont acquis d'insignes mérites vis-à-vis de la société, deviennent nobles naturellement, de *fait.* Si, ensuite, l'autorité publique les reconnait comme tels, ils deviennent noblesse légale. Tant qu'elle n'est concédée qu'à la personne qui a bien mérité, elle constitue la noblesse personnelle, qui, à notre époque, est ordinairement unie à des titres de chevaliers, officiers, commandeurs.

110. Une telle noblesse ne s'oppose en rien à l'égalité politique, alors même qu'elle entraînerait avec elle des privilèges, comme des honneurs spéciaux, des exemptions de charges publiques et des droits particuliers.

111. Si, en outre, elle emportait avec elle, participation aux pouvoirs publics, par exemple, à l'autorité du Sénat, elle rentrerait seulement dans l'inégalité qu'il y a en tout régime aristocratique ou mixte. Comme elle est accessible à tous, ainsi que la magistrature et les grades militaires, elle ne forme pas une *inégalité radicale,* mais postérieure aux mérites de chacun; c'est pourquoi, elle ne blesse en rien les tendances de notre époque et n'est nullement opposée au bien-être public.

112. S'il y a une noblesse personnelle, il y a aussi

une noblesse de famille; et de même, que les actions rendent une personne bien méritante et célèbre ainsi arrive-t'il de la famille. D'abord, toute personne distinguée fait rejaillir sur ses descendants un rayon de sa gloire, par l'unité naturelle de la famille, les liens du sang, la continuation du nom et des affections. Ensuite, il peut y avoir, dans une famille, plusieurs générations d'hommes illustrés par des faits insignes et des dignités diverses, dont la position des parents, des proches et des nombreuses alliances, ont rendu l'accès plus facile aux descendants. Alors, cette famille devient naturellement illustre et noble. Si, de plus, elle vient à être reconnue comme telle par les lois, à la noblesse de *fait,* s'unit la noblesse *officielle.*

113. Tant que cette noblesse ne consiste que dans des titres et dans des honneurs qui se transmettent par hérédité, elle ne lèse pas réellement l'égalité politique; et la noblesse officielle héréditaire, n'étant que la reconnaissance de la noblesse naturelle de la famille, est donc par elle-même une chose bonne. Bien plus, elle est un stimulant à bien faire, autant pour celui qui la possède, que pour qui désire l'acquérir et la transmettre à sa postérité. Elle pourra néanmoins, comme toute chose humaine, *dégénérer* en superbes inutilités; mais nous parlons de l'institution, et non de toutes ses phases possibles, et, encore moins, du mode par lequel une sage législation devra la régler.

114. Il pourra cependant arriver, qu'il y ait quelques droits politiques annexés, héréditairement

même à la noblesse non féodale: cela était le cas des patriciats de nos glorieuses républiques, de celle de Venise en particulier. Alors, elle détruit l'égalité politique des citoyens, comme tout régime aristocratique. Mais elle n'est pas pour cela illégitime, car l'aristocratie peut être héréditaire, comme la monarchie.

115. La noblesse héréditaire, une fois établie, surtout si elle entraîne des privilèges politiques, devient un élément conservateur. A ce titre, elle a une importance particulière, spécialement dans la monarchie héréditaire, où elle est comme un anneau reliant la dynastie au peuple.

116. Cependant pour que la noblesse héréditaire maintienne son éclat, elle a besoin de richesses. Dans les temps passés, on y pourvoyait par des fidei-commis.

137. Il y avait alors deux lois de succession dans les titres nobiliaires, fiefs et fidei-commis; la loi lombarde et la loi franque. D'après la loi lombarde, tous les enfants mâles succédaient à leur père dans les titres et dans les biens; d'après la loi franque, le premier-né seulement succédait, et le fidei-commis, à transmettre d'aîné à aîné, s'appellait *majorat* ou primogéniture.

Les familles les plus puissantes avaient parfois des fiefs et fidei-commis pour plus d'un fils.

La loi lombarde répondait à la conception de la noblesse de race, les fils étant du même sang et portant le même nom.

Cependant, dans le système féodal, la loi fran-

que est à préférer, parce qu'elle conserve intactes les seigneuries, qui, dans la législation lombarde, finissent par s'amoindrir et tomber dans l'impuissance.

Ce que nous venons de dire de la noblesse féodale s'applique également à toute autre noblesse, comme principe conservateur; parce que la subdivision multipliée des biens épuise les forces de la famille, et, par là, fait disparaître son influence. Toutefois, dans le système franc, il y a l'inconvénient des cadets, c'est-à-dire, des fils restés sans fiefs ou fidei-commis, qui, selon la coutume, avaient à peine le droit aux aliments à la table de l'aîné (et avec l'obligation de s'abstenir de toutes remontrances à ce sujet). Ils se trouvaient ainsi avec un grand nom, mais sans aucun revenu, s'ils ne prenaient la carrière des armes ou la voie du sanctuaire, dans laquelle ils entraient parfois sans vocation: et l'on comprend pourquoi ils n'étaient pas toujours des modèles d'édification. De plus, dépourvus de richesses, ils formaient facilement un élément avide de nouveautés et de destructions.

118. Les législations modernes, dans les Etats latins, ont aboli les fidei-commis et les fiefs, n'en gardant que les titres comme souvenir historique. On a allégué pour cela des raisons économiques et politiques; économiques, afin de favoriser la diffusion des biens immeubles, et de ne pas soutenir par des moyens artificiels les richesses de quelques familles; politiques, à cause de l'esprit démocratique qui prévaut de nos temps.

Il a été fait ainsi à la noblesse une position fort difficile pour le maintien de son antique splendeur. Dans les pays, où de telles législations sont en vigueur depuis quelques générations, et où la noblesse n'a eu ni la prévoyance, ni le courage de sortir à temps de ses habitudes, et de prendre part, avec un avantage réciproque, à la vie commune, un grand nombre de familles ont perdu leur fortune. D'autres familles, de formation plus récente, leur ont succédé. Arrivées par l'industrie, le commerce, la banque, les spéculations, ces familles, elles aussi, finissent par se décorer d'un titre nobiliaire. C'est là une noblesse plus laborieuse, il est vrai, mais moins généreuse que l'ancienne, et transitoire comme l'activité qui lui a donné naissance; ces qualités ne passant pas ordinairement aux fils et aux neveux, qui se contentent de jouir d'une fortune héritée de leurs parents. C'est pourquoi, dans la société moderne, tout est moins stable et tend à *se démocratiser*.

119. Il y a en cela du bien et du mal. C'est un bien que les barrières qui divisent les classes sociales s'enlèvent et disparaissent, que la participation aux richesses, à l'influence, aux honneurs devienne aisée et facile à tous; la fin sociale n'est-elle pas, en dernière analyse, le bien commun, c'est-à-dire, en soi, le bien temporel réparti entre le plus grand nombre, et dans la mesure la plus grande possible?

Les distinctions obtenues, non par l'activité, mais par la faveur des lois, ne sont rationnelles

que comme élément nécessaire ou utile à la conservation et au progrès social; c'est pourquoi, si celui-ci peut s'obtenir sans celles-là, elles cessent d'avoir leur raison d'être.

Nous arrivons maintenant au mal des institutions modernes, qui, voulant tout *démocratiser,* ont détruit, ou au moins affaibli, les forces conservatrices; aussi la société en souffre-t-elle par de fréquentes et violentes commotions.

§. X.

APPRECIATION DE L'UTILITÉ DES ÉLÉMENTS DÉMOCRATIQUES.

120. Nous voyons par là qu'il ne faut pas immédiatement louer une institution, parce qu'elle tend à l'égalité politique, ni, par la raison contraire, blâmer ce qui lui est opposé. Il est vrai que telle est la tendance de notre époque; mais c'est précisément une raison pour que le sage penseur ne se laisse pas aller à des opinions momentanées qui sont de vogue. Ce serait, en effet, faire un acte de faiblesse, sous prétexte de préconiser le progrès. — Un autre motif impose cette ligne de conduite: c'est afin de ne pas devoir, lorsqu'on est homme mûr, réprouver ce que l'on a exalté dans la jeunesse, et ensuite, lorsqu'on a atteint la vieillesse, corriger les appréciations de la maturité; car, il ne faut point l'oublier, la manière elle-même de penser, c'est-à-dire, les opinions, sont sujettes au changement. Il convient donc de partir de ce principe,

que le bien-être général est la fin de la société (comme nous l'expliquerons plus tard) et que, par conséquent, *in concreto,* la *meilleure forme sociale* est *celle qui est la plus apte à procurer le bien général* du corps social et des individus, dans toute la mesure du possible. Or, ce résultat ne s'obtient pas toujours là où il y a égalité politique parfaite; parce que, chez le plus grand nombre, on ne trouve pas toujours une expérience suffisante pour se gouverner soi-même. Si, ensuite, les rênes du gouvernement sont confiées à autrui, le critérium nécessaire pour le choix n'existe pas toujours; quelquefois même, le peuple donne la préférence à celui qui caresse davantage ses passions. C'est pourquoi, une certaine inégalité politique peut être pour la société un préservatif salutaire et un guide sûr.

Le critérium parfait serait que l'inégalité politique fût *en proportion du défaut de capacité dans une partie des citoyens et de l'excès d'aptitude* dans l'autre partie; or, comme le grand nombre sera toujours plus ou moins incapable de gouverner convenablement la chose publique, on peut conclure, qu'une parfaite égalité politique, c'est-à-dire, une parfaite démocratie, sera régulièrement un gouvernement imparfait.

Mais cherchons d'abord à voir comment naît le pouvoir social; et, pour cela, voyons en premier lieu comment se forme la société.

§. XI.

MODES DIVERS QUI CONSTITUENT PRIMITIVEMENT LA SOCIÉTÉ.

121. La société se forme, soit *primitivement* de personnes qui n'ont entr'elles aucune association, soit *subséquemment* d'une ou plusieurs sociétés qui se sont dissoutes entièrement ou en partie, et qui se refondent en une ou plusieurs autres.

La formation est ou *volontaire* ou *nécessaire*. Nécessaire, quand nous avons l'obligation de faire partie d'une société par le droit *actualisé* d'autrui. Elle est, au contraire, volontaire, quand nous n'avons pas un tel devoir.

122. Le droit parfait d'autrui nous rend, la société, ou *pacifiquement* ou *coercitivement* nécessaire.

Pacifiquement, quand nous naissons dans une société déjà établie. La nature nous donne l'être comme membre de la famille. Si donc cette famille fait déjà partie d'une communauté civile, nous aussi, nous nous y trouvons naturellement agrégés. Il n'est point nécessaire d'en parler plus longuement. Notons seulement qu'il ne saurait être défendu aux individus, nés dans ces conditions, d'abandonner leur propre patrie pour faire partie d'une autre, quand cette séparation peut avoir lieu, sans détriment ni injure envers la première.

Coercitivement, quand nous venons à être agrégés par force à une société.

§. XII.

FORMATION PRIMITIVE DE LA SOCIÉTÉ.

123. Examinons les différents modes de la formation primitive, soit volontaire, soit nécessaire.

Deux moyens donnent origine à la formation volontaire: le pacte exprès et le pacte tacite.

A. *Formation par pacte exprès.*

Quand il y a un pacte exprès, il ne saurait y avoir de difficulté; ainsi en serait-il, si, mille individus libres de leurs personnes, débarquaient sur une terre inhabitée, et, par un commun consentement, se constituaient en société. Dans ce cas, il y a lieu de considérer les conventions touchant l'organisation de la société et les limites du pouvoir public.

La constitution de la société embrasse, en effet, ces deux chefs: le premier, l'organisme qui regarde le sujet du pouvoir et le mode de l'exercer; le second, les conventions relatives aux limites du pouvoir public, par exemple, les rapports avec la liberté religieuse.

Il pourrait également y avoir des conventions particulières sous-entendues, vu le caractère des parties contractantes et autres circonstances manifestes.

S'il n'y a aucune convention spéciale, il n'est

posé d'autres limites au pouvoir public, que celles qui sont dictées par la loi naturelle.

Quant à l'*organisme,* s'il n'existe pas de convention particulière, le *pouvoir public* repose dans l'assemblée générale des membres, c'est-à-dire, dans le corps des citoyens qui délibèrent à la majorité.

B. *Formation par pacte tacite.*

124. La société peut encore avoir son origine dans un pacte tacite. Cela arrive par le fait de la multiplicité progressive des contacts que les hommes ont entre eux; par l'établissement de coutumes qu'on en vient à considérer de part et d'autre comme obligatoires; par la survenance de certains contrats spéciaux sur tel ou tel point des rapports mutuels. Alors, les relations s'accroissant insensiblement, et revêtant un caractère juridique, par suite de pactes exprès ou tacites, plusieurs familles finissent par se trouver fondues en une vraie communauté civile.

La transition, de la société partielle à la société civile, pourra arriver insensiblement ou s'accomplir par un traité solennel. Ce dernier se réalise surtout, quand, à la suite de grandes contestations, on comprend la nécessité de pourvoir sûrement à l'avenir.

Si la société se développe plutôt par des conventions tacites que par des traités exprès, les coutumes demandent une attention toute particulière; car elles arrivent aisément à imposer au

pouvoir public des limites, qui *ne se présument point*, lorsqu'il y a un pacte exprès et solennel.

Si la société s'établit entre personnes de puissance inégale, comme il arrive souvent dans la formation graduée et insensible, on rencontre aisément, parmi les chefs de famille, l'*inégalité sociale*. En effet, certaines familles puissantes par le nombre de leurs membres, riches en possessions territoriales et en troupeaux, entourées de nombreux familiers et serviteurs, ont un besoin moins pressant de la société; et, par suite, elles se refuseraient à en contracter les obligations, s'il fallait se constituer en égalité avec les familles pauvres. Dès lors, se produit, dans une telle société, l'origine d'une monarchie, plus ou moins tempérée, ou d'une aristocratie, selon qu'il y aura une ou plusieurs familles prédominantes. Nous voyons par là, comment la société se trouve constituée avec un organisme spécial, dans lequel doit être respecté le droit existant, ainsi que tout autre droit, dont l'origine n'a point pour principe une concession de la communauté, mais des *faits justement prépondérants*, corroborés par des conventions expresses ou tacites.

Il pourra encore arriver, qu'une seule famille soit propriétaire d'un territoire, sur lequel elle admet des colons et des familiers. Dès le début, cette réunion d'hommes, constitue simplement une société qu'on appelle *herilis*. Plus tard, par suite du nombre croissant des familles, le besoin de régler les relations juridiques se fait sentir. Alors, le seigneur territorial devient naturellement le chef

de cette réunion, qui se transforme de société de maître, *herilis,* en société publique. Ajoutons que son droit est tel, qu'on ne saurait l'obliger à accepter un autre ordre de choses.

C. *Formation primitive par coaction.*

125. La formation primitive par coaction a lieu, lorsque quelques familles se trouvent dans l'obligation de former une société, ou de s'assujettir à une société déjà existante. Cette obligation est exigée par la sécurité et la tranquillité des autres familles, et légitimée par des actes injustement hostiles.

Alors, en punition de leur hostilité, ces familles perdent l'indépendance et la liberté; il pourra même arriver qu'on leur refuse les droits politiques concédés aux autres citoyens.

Cependant, si, par la suite, ces familles se confondaient dans un même amour du bien public, il serait juste de leur accorder, comme aux autres citoyens, l'égalité parfaite, conciliable avec le salut et la prospérité publique.

§. XIII.

FORMATION SUBSÉQUENTE DE LA SOCIÉTÉ.

A. *Formation nécessaire.*

125. La formation subséquente est ou volontaire, ou nécessaire par coaction.

Quant à la formation coercitive, on peut avoir

recours au principe énoncé pour la formation première de la société. Nous voulons dire, qu'un Etat, ou une de ses parties, pourra être assujetti à un autre Etat, lorsqu'une hostile et injuste manière de faire, le rend nécessaire pour la sécurité ou la tranquillité publique. Dans ce cas, les provinces annexées pourront être gouvernées par des lois d'exception, autant que l'exigera la nécessité des circonstances.

B. *Fusion totale ou partielle d'une société.*

127. Il peut encore arriver que deux sociétés veuillent se fondre en une seule, ou que certaines parties veuillent se détacher du reste de l'Etat.

Le premier cas ne présente aucune difficulté : une seule condition essentielle est requise, c'est le consentement vrai, libre, des deux sociétés, prises dans leur universalité morale, ou, en d'autres termes, le consentement du corps social de ces deux sociétés. Le consentement des deux souverains n'est donc point suffisant. Ils ont le pouvoir pour gouverner la société, et non pour la reconstituer, puisqu'ils sont *habentes causam,* [1] et qu'ils tiennent leurs pouvoirs de la constitution écrite ou historique de la société.

C'est donc une question qui regarde le corps

[1] C'est là une espression juridique qui, dans le cas présent, signifie que les souverains n'ont point la raison du pouvoir en eux mêmes, mais qu'elle se trouve en ceux qui l'ont constitué, de telle manière plutôt que de telle autre. (*Note du traducteur*).

social tout entier. Elle doit être résolue par un commun consentement de tous, en ayant cependant un égard particulier à la volonté des classes *de fait* prédominantes, qui ont une plus grande importance dans les affaires sociales; et qui, par ce changement, éprouveraient les plus graves modifications,

128. Arrivons à la seconde hypothèse qui n'est pas sans difficultés. Il s'agit du cas où une partie d'un Etat, par exemple, une province seule, veut se détacher de la société, ou pour avoir son autonomie propre, ou pour s'agréger à une autre société. Nous passons sous silence l'hypothèse dans laquelle il y aurait quelque convention spéciale. En dehors de ce cas, on ne saurait reconnaître un pareil droit aux parties d'un Etat. Le consentement du corps social tout entier peut donc seul légitimer une telle séparation; la société, en effet, est de sa nature perpétuelle.

C. *Reconstitution d'une société.*

129. Une société peut se reconstituer, soit quand elle est dissoute par la disparition de la première société; soit par le passage immédiat à une autre constitution, par exemple, de la démocratie à la monarchie, ou vice-versa.

Le premier cas ne saurait trouver régulièrement son application. Comme la société est de sa nature perpétuelle, il n'est point admissible qu'elle puisse *normalement* se dissoudre. Cette hypothèse ne

se réalise que par des causes extraordinaires, à la suite de grandes catastrophes. C'est ainsi que certaines provinces de l'empire romain furent abandonnées par les empereurs, devenus impuissants à les défendre et à les gouverner.

130. Dans la société, on peut distinguer une double organisation; l'une essentielle, l'autre secondaire. La société civile, avons nous dit au n.° 71, n'est point un composé immédiat d'individus, mais de sociétés primitives et fondamentales, c'est-à-dire, de familles. C'est là, l'organisation essentielle. La seconde, qu'on peut appeler subséquente, a lieu quand, par un accroissement considérable, la société se divise en communes, provinces et régions; ou qu'un empire embrasse plusieurs royaumes, principautés, cités plus ou moins libres,

L'organisation, par communes, provinces, régions, est une conséquence naturelle et nécessaire de la grande étendue du territoire social. L'organisation par Etats, principautés et cités privilégiées, trouve son origine dans le développement historique, et se forme en unité politique par agrégation de plusieurs Etats séparés. Ces Etats conservent cependant une certaine autonomie, ou, au moins, quelques attributions administratives. Et ainsi, l'autorité locale subvient aux nécessités particulières par ses propres magistrats, tandis que le pouvoir central, avec ses magistrats immédiats, pourvoit aux besoins généraux et procure l'unité du corps social.

131. Un grand Etat, en se dissolvant, arrivera

rarement à se décomposer dans les unités primordiales, c'est-à-dire, dans les familles. C'est ordinairement le pouvoir suprême et l'organisme central qui disparaissent, en laissant intacte l'organisation provinciale ou, au moins, communale. — Dans ce cas, on doit seulement songer à rétablir ce qui a disparu, c'est-à-dire, le pouvoir suprême. Ainsi donc, les provinces et les cités deviennent libres de se séparer de la société, mais non les familles, dont l'union avec la société n'est point ébranlée. — Il en est de même dans un royaume dont la dynastie s'éteint; le sujet du pouvoir fait alors défaut, mais la société n'est point dissoute pour cela.

Si, au contraire, par suite de circonstances tout-à-fait extraordinaires, toute société intermédiaire ou mineure venait à disparaître, les familles reprendraient alors l'indépendance, comme avant la première formation de la société.

Changement de constitution sociale.

132. A notre époque, il arrive facilement qu'une société, sans se dissoudre, change le sujet du pouvoir suprême, c'est-à-dire, la forme de gouvernement. Ce changement, quand il ne préjudicie à aucun droit, est licite par le consentement de celui qui a droit à la souveraineté; par la disparition de ce droit, par exemple, l'extinction de la dynastie; par l'impossibilité où est le prince de satisfaire au bien commun; par la vérification des

conditions essentielles apposées au pacte social ; et, enfin, par l'usage que fait le peuple d'une réserve légitime.

§. XIV.

SI LA SOUVERAINETÉ EST COMMUNIQUÉE PAR DIEU IMMÉDIATEMENT AU PEUPLE DANS LA PREMIÈRE FORMATION VOLONTAIRE DE LA SOCIÉTÉ, ET COMMENT.

133. Dans la formation nécessaire de la société, la souveraineté sur les familles ou les provinces agrégées par coaction, a son origine dans la possession du *droit prépondérant, in jure prævalenti*, c'est-à-dire, dans la loi naturelle, et non dans la volonté des sujets.

Examinons maintenant l'hypothèse de la société volontaire.

On peut posséder la souveraineté, *formellement* et *d'une manière équivalente. Formellement,* quand on a actuellement le droit parfait de gouverner la société; d'*une manière équivalente,* quand on a la pleine et libre faculté d'acquérir ce même droit.

Or, à ce dernier point de vue, la souveraineté appartient sans aucun doute au peuple dans la première formation volontaire de la société; car le peuple peut déterminer la forme sociale, et, par là, choisir la démocratie, et se réserver le pouvoir suprême.

134. Quand l'obligation de choisir un sujet

apte au pouvoir, incombe au peuple, il peut arriver qu'une ou plusieurs personnes, seulement, soient à la hauteur de cette mission si difficile et si élevée. Alors le peuple a naturellement le devoir du choix de la personne. — Ce n'est point là, cependant, une obligation juridique, mais une obligation purement morale, parce qu'elle ne correspond point à un droit parfait des prétendants au pouvoir. La souveraineté n'est point *leur chose,* mais celle du bien public, qui, dans l'hypothèse, est determiné par le corps social.

135. Le droit du peuple au choix de la personne ou des personnes aptes au pouvoir ne constitue donc qu'un droit moral, qui, en conséquence, ne confère pas au prétendant le droit d'*exiger*. — Cette règle cependant présente quelques exceptions. Il peut arriver qu'une forme sociale ne puisse être déterminée contre la volonté d'un ou de plusieurs. En effet, comme nous l'avons vu au n.° 124, la société se forme parfois de familles de puissance inégale. N'ayant aucun ou, seulement, qu'un faible besoin de la vie sociale, elles ne sont point obligées de s'unir avec les familles pauvres, dans des conditions d'égalité parfaite. De là, en elles, le droit de poser certaines conditions et d'exiger une participation plus ou moins grande à la chose publique. A plus forte raison, en sera-t-il ainsi, s'il s'agit d'un grand seigneur territorial; car alors, tout au plus, les colons et les locataires pourront-ils réclamer la liberté de quitter le territoire, et de se soustraire ainsi au droit prépondérant du seigneur. — Mais demeurer en ses terres et y dicter des lois

en parité de conditions, c'est un droit qu'ils ne sauraient jamais revendiquer. Supposons même qu'ils aient acquis le droit de cité et tous autres droits, ils n'en seront pas moins, en régle générale, subordonnés au droit supérieur du seigneur territorial.

136. Il en est ainsi, si on considère la chose d'une manière concrète, *in concreto*. Il nous reste à examiner, si, abstractivement, *in abstracto*, la souveraineté dans la formation volontaire de la société entre personnes égales, appartient formellement, *formaliter*, au peuple, de sorte que la détermination du sujet du pouvoir soit, pour l'avenir, une translation de la souveraineté d'un sujet à un autre : par exemple du peuple au prince ; ce qui serait une aliénation.

Dans cette hypothèse, Dieu lui-même communiquerait la souveraineté au peuple. Celui-ci pourrait alors, ou se constituer en démocratie et conséquemment s'arroger à lui-meme la souveraineté communiquée par Dieu, ou la transmettre à une ou plusieurs personnes. En ce cas le prince ou les notables du royaume ne recevraient de Dieu le pouvoir que d'une manière médiate, par l'intermédiaire du peuple.

Si, au contraire, le peuple, réuni pour former une société parfaite, n'a pas *in actu* la souveraineté, possèdant seulement la faculté de désigner le sujet auquel Dieu la confère; dans ce cas, s'il ne s'arroge pas le pouvoir, en établissant la démocratie, mais s'il se contente de désigner un sujet distinct de lui-

même, par exemple, un prince, le pouvoir souverain est alors communiqué, directement, par Dieu au prince. Ce dernier toutefois ne le tiendra pas moins de l'intermédiaire et du ministère momentané du peuple.

137. Or, la souveraineté est une partie essentielle de la société civile. Sans elle, on ne saurait dire que la société existe, dans toute la force du mot; tout au plus, pourrait-on dire qu'elle est en voie de formation. C'est pourquoi, tant que la multitude réunie, n'a point désigné le sujet de la souveraineté, la société n'est pas réellement constituée. Que si, parfois, la multitude réunie s'oblige, d'une manière absolue, à l'établissement de la société, sans avoir désigné le sujet du pouvoir, cela veut dire, qu'elle se considère comme obligée de le reconnaitre, dans le sujet désigné comme souverain par la majorité.

Comme la souveraineté procède de Dieu qui ne fait rien d'inutile, et que, d'un autre côté, rien n'exige sa présence dans la multitude, avant la désignation du sujet, on doit conclure que la multitude a reçu de Dieu, non la souveraineté *in actu*, mais uniquement le pouvoir de la constituer et d'en désigner le sujet. Cependant, si la forme gouvernementale était la démocratie, la souveraineté aurait son siège dans la multitude. Le peuple n'a donc la souveraineté que d'une manière équivalente, en tant qu'il peut se choisir lui-même pour sujet de cette souveraineté.

Il n'en est point ainsi pour les électeurs du

Souverain Pontife, qui sont, depuis Alexandre III, les Cardinaux de la S^te^ Eglise. Ils n'ont l'autorité primatiale de l'Eglise, ni *formellement*, ni d'une manière *équivalente*, puisqu'ils ne peuvent se choisir eux-mêmes collectivement comme sujet du souverain Pontificat. Le droit divin impose l'obligation de désigner une personne physique, à laquelle Dieu communique l'autorité, dans l'acte même, par lequel, elle accepte l'élection faite, d'après la forme légitime.

138. Mais on dit: Le peuple peut se choisir comme sujet du pouvoir; donc, on doit *présumer* qu'il a toujours l'intention de le faire; et, en conséquence, aux chefs d'Etats, établis même avec le titre de roi, il ne fait que déléguer le pouvoir, qu'ils exercent *ministériellement* et en son nom.

On appelle, en effet, pouvoir délégué, celui qui est conféré par autrui, et qu'on exerce en son nom et place. Bien plus, celui qui délégue conserve toujours, par devers lui, l'autorité suprême, le droit de surveiller son mandataire, de le révoquer au besoin, de le juger et de le destituer. Le délégué est un ministre qui sert autrui comme son supérieur, et exerce ainsi, ministériellement, un pouvoir qu'un autre exerce en vertu de sa position; en un mot, le délégué est un coadjuteur.

139. C'est là, la doctrine révolutionnaire, au nom de laquelle, le peuple peut toujours déposer ses princes et leur infliger des châtiments.

Cette doctrine est fausse. En effet, si la fin sociale ne s'oppose pas à la simple délégation du

pouvoir au prince, elle ne s'oppose pas davantage à la concession absolue du pouvoir. La nature de la société ne repousse, ni la forme monarchique, ni la forme aristocratique. Le peuple, appelé à fonder la société, peut donc lui donner une forme différente de la démocratie. Le plus souvent même, cela est utile et opportun, parce que ces régimes présentent, ordinairement, des garanties plus grandes de sécurité et de tranquillité sociales.

La présomption n'est donc point en faveur de la simple délégation du pouvoir. Examinons le fait en lui-même. Or, d'après les coutumes constantes, quand le peuple veut se constituer en démocratie, et déléguer simplement ses pouvoirs, il n'a point l'habitude de désigner des rois et des princes. Il nomme alors des présidents, des consuls, et autres magistrats, avec un organisme bien différent. Si, en conséquence, il n'agit point ainsi, on ne saurait supposer une forme démocratique, plus ou moins habillée en monarchie. Pour que cette dernière hypothèse soit admise, il serait nécessaire de relever une intention nettement exprimée, ou des coutumes légitimement établies.

140. On objecte, également, qu'un pouvoir absolu est absurde et indigne de la nature raisonnable, et, par conséquent, ne saurait être reconnu.

Cette difficulté repose uniquement sur une équivoque. Par pouvoir absolu, on n'entend point un pouvoir délié de la loi morale ; mais, seulement, un pouvoir indépendant de toute autre supériorité dans le même ordre de choses. Le premier cas présente

une absurdité. Dieu lui-même, n'est point délié du décret de sa sagesse et de sa justice éternelles. Dans le second cas, il y a nécessité; car il faut pourtant arriver à un chef suprême qui n'ait pas un égal. On ne saurait, en effet, procéder à l'infini.

Dans l'ordre moral, le dernier chef est Dieu; dans l'ordre ecclésiastique, c'est le Souverain Pontife; et dans l'ordre civil c'est le chef d'Etat. Si le peuple est souverain, il est lui-même chef absolu, c'est-à-dire, qu'il n'a point de supérieur dans l'ordre politique. Disons, toutefois, qu'il ne saurait se soustraire au domaine invisible de Dieu, et, s'il est chrétien, au pouvoir visible de l'Eglise; en vertu des rapports que l'ordre civil peut avoir avec l'ordre spirituel, confié à la puissance du Vicaire de Jésus-Christ.

141. Mais que faire, dira-t-on, si le souverain abuse de son pouvoir?

La réponse est bien facile et a été donnée au n. 102. Si le prince ordonne des choses mauvaises, on devra ne pas obéir. S'il ne s'agit que de choses inutiles, ou seulement nuisibles, temporellement, l'obéissance, *en soi, in se,* n'est point obligatoire; cependant il sera parfois opportun d'obéir pour éviter de plus grands maux.

Remarquons que cet abus de pouvoir peut exister quel que soit le souverain, prince, sénat ou peuple. Souvent même, il sera plus avantageux pour le peuple, de se confier au sage jugement et à la sollicitude d'un monarque, que de s'exposer aux ambitions tracassières de tous les démagogues inas-

souvis. Le premier, en effet, a une position supérieure; sa puissance et sa gloire sont liées étroitement au bien-être de ses sujets. Les seconds, au contraire, sous le prétexte du bien public, recherchent uniquement leurs propres intérêts et avantages, ne laissant à la société ni trève, ni repos. A peine les uns sont-ils satisfaits, que les autres veulent arriver au pouvoir, pour se satisfaire eux-mêmes.

142. Nous n'entendons point blâmer, par là, d'une manière absolue, les régimes plus ou moins démocratiques. Nous reconnaissons: 1.° que les choses humaines ne sont jamais parfaites, et 2.° que par suite, tant du différent caractère des nations, que du développement historique et d'une plus grande civilisation, il peut être utile, et même nécessaire, d'accorder au peuple une part, plus ou moins grande, aux affaires de l'Etat.

143. On objecte, encore, que le prince représente la société; ce qui se dit également du sénat dans un régime aristocratique. Or, le représentant tire sa raison d'être de celui qu'il représente; c'est-à-dire, que c'est de lui qu'il reçoit l'*être de représentant*, et est, par là-même, son délégué. Donc, le prince est aussi le délégué de la société.

Il est important de faire ici une distinction: Celui qui représente autrui, est représentant, en proportion de la relation qu'il a avec celui dont il exerce les droits, et gère les intérêts. Or, cette représentation peut se faire de deux manières différentes: ou par commission de celui qui délégue, ou par l'au-

torité propre du représentant. Ainsi, le père représente la famille, en exerce les droits, en procure l'utilité, en vertu de sa supériorité et non par délégation.

C'est ce qui a lieu pour le prince. Il représente la société, mais avec autorité, parce que la société, par sa nature, exige un pouvoir qui la dirige. De là, celui qui le possède, est ministre de la nature et non simple commissaire de la société. On peut dire qu'il la remplace, mais toujours en vertu de son autorité, et, par conséquent, avec indépendance et par son propre droit.

144. On objecte, enfin, que le droit d'exiger de ses membres ce qui est nécessaire à la fin sociale appartient à la société; et que, par suite, elle seule a le droit parfait et complet de les diriger vers cette fin. Or c'est là l'objet de la souveraineté. Donc, la souveraineté est une propriété de la société.

On doit répondre: à la société appartient le droit de diriger les membres vers la fin, *non essentiellement,* en tant que multitude; mais, en tant qu'elle est une société organisée, et qu'elle comprend le souverain, comme partie essentielle. Or, la souveraineté est le droit de diriger vers la fin sociale, non par l'intermédiaire du chef de la société, mais, immédiatement. Comme telle, la souveraineté n'appartient pas à la multitude séparée du souverain, c'est-à-dire, au corps social, mais à la société considérée comme un seul tout, résultant de la multitude unie à son souverain. Le

mot société est donc pris d'une manière équivoque, pouvant désigner simplement la multitude des membres, et la multitude en tant qu'*informée* par le pouvoir.

§. XV.

MODES D'ACQUÉRIR LA SOUVERAINETÉ.

145. Le mode d'acquérir un droit, est un fait contenant un titre légitime, c'est-à-dire, une cause suffisante à l'acquisition de ce même droit.

Les modes d'acquérir la souveraineté sont ou *primitifs* ou *dérivés.*

Primitifs, quand on acquiert la souveraineté sur un peuple, qui, antérieurement, n'était point constitué en société juridique civile: ou, du moins, quand une société, ayant péri, une autre ne lui a pas immédiatement succédé.

Dérivés, quand la souveraineté passe d'un sujet à un autre.

Ces moyens sont naturels ou surnaturels. Surnaturels, quand ils sont manifestés miraculeusement par la volonté divine. Il en fut ainsi chez les Juifs pour l'élection de Saül, David et autres. On ne saurait contester la légitimité d'un tel titre.

146. Nous parlons seulement des moyens naturels, qui nous indiquent la volonté de Dieu par l'intermédiaire de la nature des choses.

A. *Mode coactif.*

La société peut primitivement être nécessaire pour quelques familles, ou volontaire pour toutes les familles.

Il est bon de nous rappeler ici qu'il est question de nécessité de fait, causée par l'actualisation du droit parfait et prépondérant d'autrui. La nécessité pour toutes les familles, ne peut que difficilement se réaliser; nous voulons parler de l'hypothèse d'un seul homme politiquement libre, s'assujettissant, par une juste coaction, un grand nombre de familles. En pareil cas, le mode d'acquisition de la souveraineté, est la coaction juste, la guerre ou la conquête; le titre est la nécessité de s'assujettir, pour sa propre sécurité et tranquillité, celui qui y porterait actuellement atteinte, et pourrait le faire ultérieurement.

Il en est de même, lorsqu'il s'agit des modes dérivés, qui se produisent dans l'agrégation forcée d'une société, ou d'une de ses parties, à une autre société déjà formée depuis quelque temps, ou en état de formation.

B. *Modes pacifiques primitifs.*

147. Examinons maintenant les moyens pacifiques soit primitifs, soit dérivés.

Lorsque la société est constituée par un pacte exprès, le mode est le pacte lui-même; le titre est la volonté d'un peuple libre. Le titre éloigné

est toujours la loi de nature, qui donne, en ce cas, le droit à un peuple libre.

Si la société s'établit par pacte tacite, le mode est l'ensemble des faits, qui dénotent le consentement tacite ; et le titre est toujours la volonté d'un peuple libre.

C. *Modes pacifiques dérivés.*

148. Les modes pacifiques dérivés sont : 1.° la répétition du fait qui a conféré, la première fois, la souveraineté à telle ou telle personne ; 2.° la répétition d'un autre fait équivalent ; 3° l'efficacité perpétuelle du premier fait, c'est-à-dire, la succession héréditaire.

Quant au premier cas, dans la monarchie élective ou temporaire pour une période, par exemple, de dix ans, la seconde élection a la même efficacité que la première. — Dans le second cas, le consentement tacite, ou même présumé, tient lieu du consentement exprès.

Le consentement est tacite, quand il se manifeste par des faits. — Il est présumé, quand il n'y a ni consentement ni dissentiment, parce qu'on ignore l'état des choses ; mais alors les circonstances sont telles, qu'elles donnent un fondement sérieux de penser, que les choses étant connues, il y aurait consentement. — Ainsi, un général dont le commandement expirerait au moment même où il va remporter la victoire, présume, à juste titre, la prorogation de ses pouvoirs.

149. Le troisième cas, c'est-à-dire, la monarchie

héréditaire, mérite une considération particulière. Il semblerait que c'est le mode le moins idoine, puisqu'il remet au hasard de la naissance l'acquisition du pouvoir. Cependant, une longue expérience démontre la rationabilité et l'utilité des principats héréditaires. Ils assurent mieux que les autres régimes la stabilité de l'ordre public, la sécurité et la tranquillité de la société. En effet, la dynastie régnante, assurée de l'avenir, sans ambitions à satisfaire, sans rivalités à craindre, n'est point entravée par les précautions nécessaires à sa propre sécurité. Elle peut donc se consacrer tout entière au bien public. D'autre part, son intérêt est constamment identifié avec l'intérêt de son peuple. De plus, on lui obéit en vertu de l'habitude de la considérer comme supérieure ; les nobles et les puissants eux-mêmes ne se sentent point humiliés par cette sujétion. — Enfin, une éducation spéciale prépare l'héritier du trône à sa future position.

Pour celui-ci, il n'est point nécessaire qu'il soit, personnellement, habile dans toutes les branches des services publics (ce qui d'ailleurs n'est guère possible), puisqu'il peut s'aider des lumières et des conseils des hommes versés en chaque spécialité ; mais ce qui est nécessaire, c'est qu'il ait une âme droite, qu'il aime la justice et le bien public.

150. Dans la monarchie élective, on trouve facilement, chez le prince, une plus grande habileté personnelle, mais moins de prestige et d'habitude du souverain commandement. Chez lui, l'intérêt de la famille régnante n'est point identifié avec la pros-

périté sociale ; surtout, il y a moins de respect pour le pouvoir, de la part des grands du royaume, et, plus facilement encore, la paix et la tranquillité peuvent être troublées à la vacance du trône.

Il est bien entendu que le prince héréditaire doit avoir l'usage de ses facultés. — S'il en était autrement, il serait exclu de la couronne, à laquelle on appellerait son plus proche parent.

151. Ce n'est pas seulement la monarchie qui peut être héréditaire, mais encore l'aristocratie, à laquelle on peut, proportion gardée, appliquer tout ce que nous avons dit de la monarchie. — En effet, elle aussi, garantit la tranquillité de la société, et en identifie le bien-être avec celui des classes élevées. Chez elle, on trouve aisément l'habileté dans le gouvernement, parce que l'éducation et les qualités voulues ne sauraient faire défaut dans l'ensemble des familles notables. Sous ce rapport, elle a un avantage sur la monarchie. Si un individu peut être incapable, négligent, il ne saurait en être ainsi de toute une classe d'individus, surtout si elle est suffisamment nombreuse; et, dans l'ensemble de ceux qui partagent le pouvoir, on trouve sans peine la sollicitude nécessaire au bien public.

152. On remarque spécialement dans l'aristocratie un grand esprit de conservation et une grande énergie de résistance à l'heure des dangers publics. — Par son activité, elle aide, puissamment, à la défense sociale, en concentrant les forces des cœurs énergiques, qui ne font jamais défaut dans une classe élevée et nombreuse. Les autres mem-

bres moins influents s'assujettissent spontanément à cette direction, et cela par le mobile de l'honneur et du bien commun.

153. Cependant, ce régime n'est pas sans quelques inconvénients. D'abord, il se forme facilement, dans son sein, des partis violents et intrigants, qui peuvent troubler la paix intérieure et désorganiser la société.

Ensuite, ce régime pourra, quelquefois, négliger le bien public pour favoriser celui d'une caste privilégiée. C'est pourquoi la bourgeoisie a coutume de préférer le gouvernement d'un roi à celui des grands du royaume. Sous la monarchie, elle arrive facilement à la participation de la chose publique et aux grandes dignités de l'Etat. Il n'en est point ainsi sous le régime aristocratique.

154. Le roi est placé trop haut pour redouter le peuple, tant que ce dernier n'aspire point au régime républicain. L'aristocratie, au contraire, forme une caste voisine de la haute bourgeoisie, c'est-à-dire, du *peuple gras,* comme disaient les Florentins.

Le roi a besoin de nombreux auxiliaires, et, volontiers, il appelle aux emplois publics un grand nombre de personnes. Il se réserve, uniquement, le pouvoir suprême, qui, ordinairement, n'est point ambitionné par la bourgeoisie, quand la monarchie est modérée et que le peuple se rend compte des grands avantages, qui découlent, pour lui, de l'ordre et de la tranquillité publique.

Dans l'aristocratie, au contraire, on a coutume de se réserver, outre le pouvoir souverain, la plus

grande partie des emplois supérieurs; et la haute bourgeoisie se trouve ainsi plus facilement mise à l'écart.

Si ces défauts rendent l'aristocratie héréditaire moins avantageuse que la monarchie, ils ne sauraient cependant la rendre inapte au pouvoir public. Elle n'est nullement opposée au but essentiel de la société, et, en certaines circonstances données, ce régime pourra être le régime concrètement le meilleur.

§. XVI.

MOYENS PAR LESQUELS ON PERD LA SOUVERAINETÉ.

155. On perd la souveraineté:

1.° par l'expiration du temps déterminé,

2.° par la vérification des conditions expressément ou tacitement apposées dans son acquisition,

3.° par l'abdication,

4.° par la privation infligée par le supérieur, si la souveraineté reconnaît un supérieur.

156. Au moyen-âge, le *droit public* de la chrétienté reconnaissait au Souverain-Pontife le droit de déposer les souverains, quand on les tenait pour des tyrans incorrigibles, surtout en matière religieuse, comme on le verra au chap. IV, art. VI.

§. XVII.

ALIÉNATION DE LA SOUVERAINETÉ.

187. Le souverain absolu peut-il, non seulement abdiquer en faveur de son légitime successeur, mais

encore, aliéner librement ses pouvoirs en faveur de qui bon lui semble? Si la constitution écrite ou le droit coutumier de l'Etat, détermine l'ordre de la succession, il n'est certainement pas au pouvoir du prince actuel de lui en substituer un autre.

158. Et lors même que l'ordre de succession ne serait point déterminé, si la souveraineté n'a été concédée que la vie durant, il est évident que le prince ne saurait disposer de la couronne, qu'il doit uniquement à son industrie personnelle.

159. Restent donc à examiner: 1.° l'aliénation partielle de la souveraineté, par exemple, d'une province; 2.° l'aliénation totale, lorsque la souveraineté est héréditaire, et que le prince n'a point d'héritier légitime, par exemple, par extinction de la dynastie régnante.

L'aliénation partielle est légitime, quand elle devient une nécessité pour le bien général de l'Etat; car les parties doivent servir au bien du corps entier; mais, dans ce cas, l'ordre de la justice doit être pleinement sauvegardé. C'est ainsi que la cession ou la permutation d'une province, peut être nécessaire au salut de la nation, comme il arrive après une guerre désastreuse.

160. Il en est de même, quand, par des coutumes légitimes, la souveraineté n'est qu'un accessoire de la propriété. Cette hypothèse trouvait facilement son application sous le régime féodal. Cependant, à cette époque, la loi et le droit coutumier imposaient des limites aux pouvoirs du prince, et en déterminaient les fonctions. Il n'y avait pas, en

effet, de charges plus grandes pour les sujets, que celles qui leur étaient imposées dans les successions héréditaires. Mais cette aliénation devenait légitime en vertu du droit public spécial, qui régissait certaines nations. Ce droit trouvait son origine dans l'institution positive de ces nations, et non dans le droit naturel public, dont l'objet est simplement ce qui dérive de la nature des choses.

161. Au reste, par lui-même, le souverain ne peut aliéner le pouvoir. La souveraineté n'est pas un droit privé, concédé à l'avantage du prince ou à celui de sa famille; c'est une charge publique qu'il ne gère que dans l'intérêt de la société. Il ne possède donc et n'exerce le pouvoir que dans ce but.

Bien plus, le pouvoir public confère au prince le droit de *gouverner* la société, tant qu'il possède le pouvoir. Remarquons, toutefois, que ce pouvoir lui arrive par un fait tout à fait indépendant de sa volonté. Le sujet de la souveraineté, en effet, a d'abord été déterminé par ceux qui avaient le *droit constituant*, et par la loi fondamentale; et, c'est à ce même droit constituant de pourvoir au changement du sujet.

162. Le prince pourra donc abdiquer le pouvoir, mais il ne saurait l'aliéner.

L'abdication a lieu, quand le prince, cessant de régner, la loi fondamentale appelle à la souveraineté une autre personne déterminée.

On appelle *lois fondamentales*, celles qui déterminent la constitution de l'Etat, c'est-à-dire, les

droits, les limites, le sujet du pouvoir public, ainsi que son mode de fonctionnement.

Le pouvoir constituant est celui auquel il appartient de fixer et de changer la constitution de l'Etat.

§. XVIII.

PARTICIPATION DU PEUPLE À LA CHOSE PUBLIQUE.

163. Nous l'avons démontré, la monarchie, même héréditaire, est une forme légitime de gouvernement. Toutefois il n'en existe pas moins, pour le prince, une obligation morale de concéder au peuple, une plus ou moins grande participation à la chose publique, selon sa capacité et ses désirs légitimes. Le prince doit, en effet, organiser l'Etat de la manière la plus favorable au bien commun.

Or, quand un peuple est encore dans l'enfance sociale, il est incapable de participer au pouvoir public, et n'en a d'ailleurs aucun désir. Il se laisse alors gouverner, comme un enfant par son père. Au contraire, quand il avance, sans se départir de l'honnêteté, dans la voie du progrès social par la culture et l'activité, il acquiert l'aptitude de se gouverner en partie par lui-même. Sans doute, l'action du prince sera toujours utile et nécessaire pour donner la direction et l'unité au mouvement social; mais cette action ne devra point conserver son étendue première; car l'action per-

sonelle du peuple est plus efficace pour le bien public, que celle du mécanisme qui descend d'en haut.

Il est donc juste, que le prince appelle le peuple à la participation de la chose publique, d'après la mesure de ses capacités. Le peuple, en effet, en se développant, joint à la capacité le goût du gouvernement. Si ses désirs ne sont point satisfaits, il se produit de mauvaises dispositions à l'égard du prince, et un malaise dans la société; puis, arrivent une méfiance et un mécontentement mutuels; souvent, enfin, on en vient à l'expulsion du prince lui-même. Le peuple répond alors par un acte injuste à la conduite peu rationnelle du prince.

§. XIX.

DES AUTONOMIES LOCALES.

164. Les tendances et l'aptitude du peuple se tournent d'abord vers les affaires locales qui touchent à la vie journalière. Pour celles-ci, il a une plus grande aptitude, connaissant ses propres besoins et sachant les satisfaire, par des moyens qui sont à sa portée. C'est pourquoi, la première participation du peuple a pour objet ces mêmes affaires locales. Mais, dans une grande société, il y a des intérêts *généraux* et particuliers, appelés *communaux;* des intérêts plus étendus et qui embrassent une partie plus grande de l'Etat, on les appelle *provinciaux;* enfin des intérêts *régionaux,*

communs à une partie plus grande encore du territoire. Tous ces intérêts sont encore plus évidents, s'il y a diversité dans l'histoire de ces régions, de ces duchés, de ces royaumes, de ces cités quelquefois libres, et diversité aussi dans leur caractère et leur nationalité. D'où l'opportunité et même la nécessité d'octroyer des droits particuliers à chacun de ces territoires, de leur laisser le soin traiter leurs propres affaires. C'est là l'origine des autonomies locales.

165. Leur établissement pourra même être un droit positif, si, au moment de la fusion de ces provinces en un seul Etat, certains privilèges leur avaient été concédés.

166. Cependant, avec la marche des temps, les modifications de la condition sociale, et surtout par suite des relations multiples, les peuples acquièrent une homogénéité plus grande. Il devient alors indispensable de modifier les autonomies locales, selon les exigences du bien-être général et de fortifier le pouvoir central. C'est le moyen d'imposer aux parties diverses cette unité de direction, qu'exige parfois la sécurité générale de l'Etat. S'il en était autrement, ce dernier se trouverait entouré de voisins, qui, eux aussi, ayant progressé en puissance, deviendraient menaçants pour lui. Nous voulons dire par là, que la vitalité des parties doit se développer en harmonie avec la vitalité du corps entier, et sans lui porter préjudice; et, viceversa, la vie du tout doit se communiquer aux parties, et se diffuser en elles.

167. Les deux excès à éviter sont le *régionalisme* et le *centralisme*.

Le premier, maintient les autonomies locales au préjudice de la sécurité et du bien-être général. Le second, supprime la vitalité des régions, des provinces, des municipalités, pour tout soumettre au pouvoir central. Ce dernier système conduit à une uniformité monotone, introduit dans la société un mécanisme matériel au lieu d'un organisme vivant, multiplie la bureaucratie, et, enfin, enlève au peuple tout amour des affaires publiques.

§. XX.

DES NATIONALITÉS.

168. La question des autonomies locales devient plus épineuse, lorsqu'il s'agit de nationalités diverses, réunies en un seul Etat.

Comme la nationalité est un concept complexe, donnant lieu à plusieurs questions sur la formation des sociétés, nous lui consacrons un paragraphe spécial.

Autre l'Etat, autre la nationalité. L'Etat est une société juridique et parfaite. La nation, au contraire, n'est point une association, mais simplement une union *de fait*, *de facto*, sans aucun lien juridique. Voyons-en la genèse, pour en déterminer la notion.

Tous les hommes ont une commune origine, et, par là, descendent d'une même famille. Il ne sau-

rait donc y avoir entre eux que des différences accidentelles. Cependant, par leur propagation et leur diffusion sur les diverses zônes du globe terrestre, les familles, tout en conservant la même souche éloignée, se différencient entr'elles par la souche prochaine. Les familles qui restent en communion de relations, d'affections et d'intérêts forment un peuple.

La diversité du milieu physique, en modifiant le corps humain, exerce pareillement son influence sur le caractère, les passions, les tendances, les besoins et les capacités elles-mêmes.

De la persévérance de ces causes, résulte, pour les peuples qui habitent une même région, un caractère qui les distingue des autres peuples. Ainsi se produisent, d'abord, les différences physiologiques, ensuite les différences psychologiques. Ces différences deviennent encore plus frappantes, si l'éducation et la culture intellectuelle sont diverses, aussi bien que les genres de vie; et, surtout, si, entre ces peuples, les relations sont rares et peu étendues. Par là, aux différences physiologiques et psychologiques, viennent encore s'ajouter les différences sociales.

Les différences même physiologiques deviennent héréditaires. Bien que, par le changement de milieu extérieur, ces différences puissent subir des modifications et retourner à l'uniformité première, cela ne saurait toutefois s'accomplir qu'après plusieurs générations, et par les mêmes transformations qui furent nécessaires pour produire la diversité.

Ainsi se forment beaucoup de nationalités. Au commencement, l'ensemble des différences est de peu d'importance; pendant un certain temps, elles ne suffisent pas à constituer des peuples de caractère dissemblable. Mais par la suite des temps, les différences devenant plus sensibles, l'appréciation commune et les usages de la vie forment de ces peuples, des nationalités diverses. Par là, on voit, comment les différences accidentelles, par leur multiplicité et leur stabilité, produisent une diversité de classes, qui forment, dans la même espèce, comme autant de subdivisions. Nous avons ainsi la division du genre humain, non *quant à l'essence* et la *nature intime*, mais quant à des *différences stables*, produisant un mode d'action notablement divergent, et, par suite, une manière d'agir et une énergie complètement distinctes. Toutefois, ces différences accidentelles n'en produisent pas moins diverses espèces, ou, pour parler plus correctement, diverses variétés dans la même espèce.

169. Mais, quand pourra-t-on dire que de telles différences accidentelles constituent diverses nationalités, ou même, une différence secondaire dans deux parties d'une même nation?

Puisqu'il s'agit de faire une classification d'après les différences accidentelles importantes (et dans le cas présent d'après le mode d'opération), il est évident que le jugement n'est point absolu, mais relatif. Il en est ainsi, d'ailleurs, bien souvent, dans les choses humaines, qui se rapportent, non à la nature intime, mais à nos besoins. De là, selon les

diverses circonstances des temps, on s'arrêtera à des différences plus ou moins accentuées. Quand les relations entre les hommes sont rares, et les Etats peu étendus, une différence moindre suffira pour constituer plusieurs nationalités. Quand, au contraire, par suite de relations fréquentes et étendues, les besoins de la vie convergent vers des choses plus considérables, alors on ne s'arrêtera plus aux différences de peu d'importance, mais seulement à celles qui sont majeures. On aura ainsi un petit nombre de nationalités, parce que les différences majeures seront seules, *de fait*, importantes et décisives. Il en est ainsi pour la classification des variétés d'animaux dans la même espèce, et dont on peut avoir un nombre plus ou moins grand. Ainsi, autre est la variété des chiens du S.t Bernard, autre est la variété du Terreneuve.

170. L'étymologie du mot *nation* indique les hommes issus d'une *même souche prochaine*, de telle sorte que, parmi eux, n'apparaissent point les différences stables physiologiques, psychologiques et morales,

L'unité du sang ne serait point détruite par la fusion de plusieurs races, si toute diversité a disparu pour ne laisser place qu'à l'homogénéité dans la fusion.

171. L'identité du langage est, régulièrement, la manifestation de la même nationalité, parce que les langues ont dû, naturellement et primitivement, se former en même temps que les nationalités.

La diversité des climats et des habitudes locales,

ainsi que l'influence plus ou moins grande de la culture et de la vie sociale, n'ont dû produire au commencement que des différences de peu d'importance; mais les générations successives et la présence de certaines causes accidentelles, devaient finir par engendrer des caractères divers. C'est ainsi, que plusieurs lignes, partant d'un même centre, avec une petite divergence, finissent, en se prolongeant, par se trouver à une grande distance.

Or, d'après l'opinion la plus commune des théologiens, la première multiplication des langues, dans la plaine de Sennaar, est arrivée, grâce au miracle que Dieu opéra, en accélérant les petites différences, qui devaient exister entre les diverses familles, par suite de l'accidentelle diversité du sang. Mais si Dieu n'avait point opéré par sa vertu toute puissante cette rapide multiplication des langues, elle serait arrivée, fatalement, par la diffusion des peuples sur la surface de la terre et par la cessation de leurs rapports.

Les langues primitives, formées au pied de la grande tour, durent dans la suite, et par les mêmes causes, subir des modifications et subdivisions. Plusieurs des anciennes ont dû disparaître et faire place à de nouvelles, soit par fusion, soit par transformation.

C'est pourquoi, l'identité du langage est l'indice d'une commune et prochaine origine: *simple,* si la souche est identique; *complexe,* si elle est le produit de plusieurs races. Par là, la langue est encore l'effet et le caractère extérieur de la natio-

nalité. Il est bien entendu, qu'une fois formée, la langue acquiert son efficacité pour transformer les peuples qui l'ont adoptée, ou auxquels elle a été imposée; car tout, dans l'ensemble des choses, est, successivement, effet et cause. Les langues affermies par la grammaire et la littérature font une pause dans leur transformation. Quand elles ne sont que parlées, elles subissent facilement des altérations; si, au contraire, elles sont appuyées sur les bases de la grammaire et de la littérature, elles résistent longtemps à toute cause d'altération, et ne disparaissent, ordinairement, que par un choc anormal et un cataclysme social.

172. Ce que nous venons de signaler pour les diverses nationalités, arrive également pour les différentes langues. Ces dernières se différencient entre elles par des caractères majeurs, tandis que les différences moindres constituent des subdivisions ou dialectes. La littérature contribue tout particulièrement à amener un tel résultat.

173. Les nations et les langues, ayant de nombreuses affinités, forment entr'elles des groupes ou familles. Aussi le genre humain est-il divisé en groupes, plus ou moins grands, comme un genre supérieur en genres inférieurs; et ceux-ci, en espèces, et les espèces, en variétés.

174. Voici ce qui peut encore arriver. Un peuple s'est suffisamment multiplié et répandu sur une grande partie du globe par des conquêtes ou des émigrations pacifiques. Il a conservé l'identité de langage, consolidé par la littérature, comme un

témoin de l'antique unité de race. Cependant, le milieu physique et moral, totalement différent, a donné à ces membres d'une ancienne nationalité, épars çà et là, un caractère différent. En conséquence de cette diversité de caractère, il finissent par se regarder effectivement comme des nations distinctes.

Notons, toutefois, qu'au lieu de les désigner sous le titre de nations diverses, il serait plus correct de les appeler sous-nationalités, ou membres d'une même nationalité, tant qu'ils conservent un fond de caractère commun. Si ce dernier vient à disparaître, ils ne sont plus alors d'une même nationalité, mais d'une même langue, indice certain d'une commune, mais ancienne nationalité.

175. Il peut aussi arriver le contraire, c'est-à-dire, que des peuples d'origine et langue diverses, habitant le même territoire, composant un seul Etat, n'aient point l'identité de langage, et coexistent cependant pacifiquement. Par l'identité d'intérêts, de droits, d'avantages réciproques, ces peuples se considèrent comme formant une seule famille. Bien plus, par suite d'une longue coexistence et de mariages mixtes, ils ont un caractère homogène ou à peu près tel; car la différence de langage rend difficile l'homogénéité parfaite. Dans un tel cas, peut-on dire qu'ils forment une seule nationalité?

On peut le dire, mais dans un sens figuré et non *réel*. En effet, quand une langue est propre à des groupes spéciaux de familles, ou même de divers cantons, ce n'est pas une preuve qu'ils

sont du même sang; les différences anciennes n'ont pas disparu. Qu'on s'en loue donc (comme les Suisses), si on aime non seulement à former un seul Etat, mais encore une seule nation. Cette unité nationale, cependant, sera simplement adoptive et nullement effective.

De tout ce qu'on vient de dire, il semble que l'on peut faire consister le concept de la nationalité; 1°, dans l'identité actuelle du sang, considérée dans sa proche origine, et 2°, dans l'identité stable de caractères, de tendances, d'habitudes et de langage; ou en d'autres termes, dans l'identité physiologique, psychologique et morale. Remarquons toutefois, que cette identité doit reposer sur des points accidentels, qui, parmi des hommes de même nature et de même origine primitive, établissent des différences stables. Cette identité doit être également attestée et cimentée par l'unité du langage. Donc, la nation existe, quand chez un peuple se trouve l'identité prochaine de sang, de tempérament, de tendances, de caractère et de langage.

Ainsi, on le voit, autre est l'Etat, autre est la nation; car diverses nationalités peuvent former un seul Etat, et la même nationalité se diviser en plusieurs Etats.

176. Ici, se présentent deux questions juridiques:

1.° Une nation peut-elle se détacher de l'unité politique dont elle fait partie, pour former a elle seule un Etat?

2.° Une nation a-t-elle le droit de s'unir en un seul Etat; en d'autres termes, le peuple d'un Etat,

faisant partie d'une nation, a-t-il le droit d'exiger l'abdication du souverain, pour se constituer en unité nationale; ou encore, une partie de nation, érigée en Etat, a-t-elle le droit de contraindre une autre partie de cette même nationalité, à se fondre avec elle, en un seul Etat?

Quant à la première question, la nationalité n'étant qu'une communauté d'origine, de caractère, et, au plus, d'intérêts, et non une association juridique, il est évident, qu'un peuple de nationalité spéciale ne peut se détacher de l'Etat dont il fait partie, parce qu'elle lui est unie par un lien juridique. Il est à remarquer, cependant, que nous faisons ici abstraction des pactes positifs qui auraient pu être conclus.

Cette partie de l'Etat n'aura d'autre droit que celui dont nous avons parlé en traitant des autonomies locales, n.° 184 et suivants. Ayant des intérêts particuliers, elle pourra exiger un gouvernement spécial, en dehors du gouvernement général, qui lui sera toujours utile pour sa plus grande sécurité et pour sa défense.

177. Il est également évident, relativement à l'autre question, qu'un peuple n'a jamais le droit de prétendre à l'abdication de son prince, pour se constituer en unité sociale. Le prince a le droit de maintenir l'existence de l'Etat tant qu'elle peut atteindre la fin sociale; ce qui, *en soi,* est toujours possible.

178. Disons, enfin, qu'une partie ou plusieurs parties d'une nation, ne sauraient contraindre une autre partie de la nation, formant un Etat indé-

pendant, à se fondre avec elle en un seul Etat; parce que les Etats sont entr'eux juridiquement indépendants; tandis que la nationalité n'est qu'un lien moral d'origine, ou, tout au plus, d'intérêts.

179. Il pourrait arriver, cependant, que le développement de la prospérité intérieure exigeât la coopération de la majorité ou même de tous les membres d'une nation, habitant des territoires contigus. Dans ce cas, on pourra pourvoir à cette nécessité par des conventions internationales, ou encore par des confédérations. Ainsi, on imposerait des limites à la liberté et à l'indépendance de chaque Etat.

En outre, le bien public pourrait nécessiter cette union pour amener une défense commune contre certains voisins puissants et menaçants. Tous les Etats indépendants doivent alors faire partie de cette union, au moyen de pactes internationaux. Toutefois, un Etat ne saurait l'exiger des autres Etats, par la même raison qu'il ne peut exiger le secours d'autrui.

180. Qu'arrivera-t-il si un ou plusieurs *souverains* refusaient d'entrer dans cette union commune? Nous nous servons ici du mot *souverains,* dans le sens des Lombards, qui, ayant perdu l'indépendance de leur nationalité collective, désignaient les chefs partiels sous le nom de *princes* pour ne pas les confondre avec les rois, chefs de toute la nation.

Il arrivera ce que nous avons dit du prince qui refuse à son peuple une participation raisonnable à la chose publique. Ce refus provoquera

des mécontentements. Aux sollicitations, d'abord respecteuses, succèderont les menaces, dans le but d'obtenir des concessions ou des accommodements; ce qui peut-être sera la cause d'une révolution ou d'une guerre sanglante. C'est là, sans doute, *un fait* et *non un droit;* un *fait injuste,* de la part du peuple, opposé au fait *peu rationnel* du prince.

ARTICLE IV.

Fin de la société.

181. Après avoir considéré l'origine et l'organisation de la société, nous devons examiner tout spécialement sa fin. C'est d'elle, en effet, que dépend la compétence du pouvoir civil.

La fin de la communauté civile peut être considérée soit relativement au bien temporel, soit relativement au bien spirituel. Celui-là se rapporte directement au but civil; celui-ci au but religieux. Nous traiterons la question, séparément, à ce double point de vue.

§. I.

DE LA FIN DIRECTE ET PROCHAINE DE LA SOCIÉTÉ QUANT AU BIEN TEMPOREL.

182. La fin directe, prochaine et immédiate de la société civile découle de l'intention qu'a eue la nature, en la rendant nécessaire à l'homme. Son but est donc la satisfaction de tous les besoins auxquels elle est nécessaire.

L'ensemble des arguments qui militent en faveur de sa nécessité juridique nous font connaître ces besoins.

Or, nous avons vu, au n.° 56 et suivants, que la société juridiquement parfaite est nécessaire aux hommes; 1°, pour le maintien de l'ordre de la justice; 2°, pour obtenir sûrement et avec ordre le bien-être naturel de la vie présente; c'est-à-dire, la conservation de l'homme et son perfectionnement physique, intellectuel et moral; en un mot, le perfectionnement de tout l'homme dans les limites de la nature.

Ces deux parties de la fin sociale peuvent se résumer en une seule formule: La fin de la société est *le bien commun temporel de l'homme tout entier.*

183. Or, le bien commun est, avant tout, la justice parmi les hommes; car, celui qui blesse l'un, offense tous les autres, puisque par son inclination dépravée, il foule aux pieds le droit dont le respect est commandé à tous par une même loi.

Celui donc qui est disposé, pour son avantage désordonné, à offenser un membre de la société est également prêt à offenser les autres, s'il le juge utile à son bon plaisir.

Donc, qui fait tort à n'importe quel homme, blesse la loi qui les protège tous également, et méconnaît ce qui est vraiment commun à tous, c'est-à-dire, *le droit.*

184. Le bien commun est encore la conservation et le perfectionnement de la société dont chacun est membre; et cela, parce que le bien de la

société est ressenti plus ou moins par chacun de ses membres.

Ainsi, dans les disettes et les épidémies, les mesures publiques de prévoyance profitent à tous; ainsi encore, le commerce, les industries et tous les moyens qui les conservent et les favorisent, tels que ponts, voies, canaux, digues, ports, etc., rendent la vie plus sûre et plus facile à la communauté.

Tous peuvent également participer au profit scientifique et littéraire; le corps entier en retire son avantage. — Plus avantageux sont encore à tous la moralité publique et les sentiments d'humanité.

Enfin, la force armée de la société protège chacun, en particulier, et tous, en général, contre les ennemis intérieurs et extérieurs.

185. Ces deux parties de la fin sociale présentent, cependant, quelques différences entre elles. La première, c'est-à-dire, le maintien autoritaire de l'ordre juridique parmi les hommes, est une fonction exclusive du pouvoir social. — Son objet est tout ce qui touche aux relations de famille à famille, d'homme à homme, en tant qu'ils sont des individus réciproquement indépendants. Ainsi encore, quand il réprime l'abus de la puissance paternelle, le pouvoir social intervient entre le père et le fils, en tant que celui-là a pu léser dans son fils la justice et l'humanité; c'est-à-dire, lorsque, dépassant les limites de l'autorité paternelle, il a empiété sur ce qui appartient à son fils.

C'est pourquoi, aucun individu pris isolément ne

saurait se constituer juge autorisé pour administrer la justice civile et criminelle à ses semblables, moins encore à ses adversaires. C'est donc une fonction exclusive du pouvoir social.

186. Les particuliers, parmi lesquels il s'élève quelques points litigieux, peuvent, il est vrai, choisir des arbitres avec mission de juger le différend. Ces derniers, cependant, n'ont point la puissance coercitive pour l'exécution de la sentence, à laquelle l'une ou l'autre des parties peut toujours se soustraire en la taxant d'abusive.

L'administration de la justice, avec tout ce qui lui est annexé, est donc une fonction exclusive du pouvoir public.

187. Au contraire, conserver la vie et le perfectionnement dans l'ordre physique, intellectuel et moral, est du ressort direct des particuliers; or, jusqu'à un certain point, chaque individu, chaque famille, peut par soi-même se procurer ces biens. De plus, les associations privées et volontaires en facilitent beaucoup la possession.

La société juridique publique n'est donc nécessaire que : 1°, pour maintenir l'ordre juridique parmi ses membres; juger, par exemple, avec autorité de la transgression des contrats; 2°, pour suppléer aux individus, qui, ordinairement, ne peuvent se procurer, du moins, au degré exigé, tout ce qui est nécessaire à la vie et au perfectionnement commun.

Ainsi donc, le pouvoir social devra suppléer à l'insuffisance des individus.

Quant à la justice, elle doit être administrée

en vertu de l'autorité publique. Les autres parties du bien commun peuvent être procurées par les individus; et, dans ce dernier cas, la sollicitude publique n'est nécessaire et légitime que là où la sollicitude privée est insuffisante.

188. Le pouvoir social peut, sans doute, imposer à l'activité privée, en vue du bien public, des lois sages, et spécialement, quand'il s'agit du maintien de l'ordre juridique et de la vitalité de la société; néanmoins, en dehors de là, il doit laisser aux particuliers leur liberté d'action et se contenter de la protéger.

C'est ce qui ressort de la genèse de la société, quand on examine les arguments qui en prouvent la nécessité. Elle n'est point faite pour absorber les individus, mais pour les aider et les protéger, les suppléant là où ils sont impuissants. D'où il résulte manifestement que la société n'a ni le monopole de l'activité humaine, ni le privilège exclusif des arts, des sciences, du commerce et de l'industrie.

189. Nous exceptons cependant les privilèges établis en faveur du trésor public, par exemple, les privilèges du sel, des mines, etc., qui sont constitués à titre spécial pour réserver un fond commun à la décharge des impôts.

190. La compétence de l'Etat est toujours *formellement* la même. Son objet est de pourvoir avec autorité: 1.°, au maintien de l'ordre juridique, 2.°, à la conservation et au perfectionnement de la société. A ce dernier point de vue, cependant, la compétence de l'Etat sera *matériellement* diverse, selon les circonstances des temps. Quand les individus

isolés ne font ou ne peuvent faire que peu ou rien, l'Etat devra faire beaucoup. Au contraire, lorsque les particuliers feront beaucoup, l'Etat devra limiter son action. On progressera ainsi en raison inverse; comme le père ou le tuteur avec les fils et les pupilles, avec cette différence toutefois, qu'on ne saurait espérer que les particuliers puissent jamais arriver à pourvoir à tout. Sans parler donc de la vigilance qu'il devra toujours exercer pour le maintien de l'ordre juridique, l'Etat aura toujours quelque chose à faire. Bien plus, la marche progressive de la civilisation rend nécessaires ou possibles de nouveaux progrès; et, en conséquence, pour l'Etat de nouvelles impulsions à donner ou de nouvelles entreprises à faire.

191. Ce qu'on vient de dire des limites de l'action de l'Etat, en face de l'extension de l'action privée, doit aussi s'appliquer au mode d'action publique. A l'action directe, l'Etat pourra souvent substituer l'action indirecte et secondaire. Il aidera, par exemple, les institutions privées (comme les écoles) au lieu d'en fonder lui-même. Ce moyen aura un double avantage; d'abord, il sera un puissant stimulant pour les gens de métier; ensuite, une économie financière. Il procurera ainsi un plus grand bien public, sous le double point de vue de l'utilité et de l'économie.

C'est donc une grande preuve de civilisation et de virilité, quand, chez les peuples, on trouve, d'un côté la prospérité publique et, de l'autre, une action

gouvernementale fort limitée et plutôt indirecte que directe.

192. Le bien commun, qui est la fin naturelle de la société, est uniquement, par lui-même, le bien extérieur de l'homme, en tant qu'il exerce une influence sur autrui. A ce point de vue seulement, il est commun à la société. Ainsi, la science n'est un bien commun, qu'en tant qu'elle se répand au dehors, et qu'elle devient un agent puissant de civilisation. Il en est de même de la moralité. Sa diffusion parmi les membres de la société est, sans aucun doute, un bien commun. Si, au contraire, elle est purement intérieure et individuelle, elle n'a plus pour objet les rapports de l'homme à l'homme, mais les rapports de l'homme à Dieu. Elle ne tombe plus, en conséquence, sous le domaine de la société civile; elle est uniquement du ressort de la religion.

Et comme on considère la société au point de vue de sa nécessité naturelle entre les hommes, et en tant que ses membres tiennent de la nature des forces correspondantes, qui peuvent être mises en commun, on peut dire que la fin sociale est le *bien commun temporel de tout l'homme, en tant que ce bien peut être obtenu par les actions extérieures.*

193. Comme le but de la société est de maintenir l'ordre juridique et de suppléer, quant au reste, à l'insuffisance des individus, nous pouvons établir le corollaire suivant: De même que la société ne peut supprimer la liberté des personnes et leur individualité; (ce qui prouve la fausseté du

socialisme) ainsi elle n'est point tenue par justice de pourvoir aux nécessités individuelles de chacun de ses membres. Considérées ainsi, ces nécessités n'ont plus pour objet le bien public, mais l'ordre privé des individus.

Or, aux besoins privés doivent pourvoir les forces privées. Si donc un individu se trouve impuissant par un défaut particulier, (par exemple, un ouvrier qui ne saurait présentement trouver du travail, ou serait infirme), il doit avoir recours à la charité. Or, la charité oblige, d'abord les particuliers; ce n'est que, secondairement, qu'elle impose une obligation à la société, dont l'existence a pour but de suppléer les individus et non de les remplacer.

Cependant, dans les grandes calamités: épidémies, tremblements de terre, etc., les secours privés étant ordinairement tardifs et insuffisants, l'Etat doit, en général, subvenir aux nécessités pressantes.

Nous avons parlé suffisamment de la fin immédiate et directe de la societé.

§. II.

DE LA MORALITÉ PUBLIQUE ET DU SENTIMENT RELIGIEUX RELATIVEMENT À LA FIN SOCIALE.

194. Après avoir considéré la fin directe de la société, indiquée par ses membres et proposée par la loi naturelle, voyons sa connexion avec la moralité publique et le sentiment religieux. Nous con-

naîtrons ainsi une autre fin, voulue par la nature, dans la constitution de la société, et qui découle naturellement par voie de conséquence.

La société ne saurait subsister sans la justice qui impose le respect des droits de tous, de l'individu comme de la société.

Mais comment ce respect du droit d'autrui pourrait-il exister d'une manière stable et universelle, si le peuple n'est point façonné par le sentiment moral? Les motifs purement civils sont pleinement insuffisants à maintenir les hommes dans le devoir. — C'est ce que nous avons vu au chap. I, art. IV et spécialement au n. 43, parce que rien de violent n'est stable. *Nihil violentum stabile.*

La moralité est donc souverainement nécessaire à l'Etat. — Or les manquements à la moralité peuvent être ou privés ou publics. Les fautes privées n'offensent que Dieu, ou quelques personnes particulières, qui peuvent faire condonation de l'injure, ou du moins ne pas porter plainte. Au contraire, les fautes publiques blessent la société elle-même, puisqu'elles nuisent au sens social et à la moralité publique. Dans ce cas, elles sont de *fait* punissables. Lors même qu'elles n'entraîneraient avec elles aucun préjudice, et qu'elles ne léseraient en rien la justice, elles n'en blessent pas moins les relations juridiques entre l'individu et la société.

195. Mais, dira-t-on, les fautes privées contre la moralité entraînent avec elles une offense à la société, puisqu'elles ravissent à l'âme le respect de la loi morale et la disposent ainsi à l'offense pu-

blique; par là, il semble que la société a le pouvoir de punir toute faute qui peut être prouvée dans le for extérieur; ce qui serait une énormité et mettrait la société dans une situation de suspicion générale.

La difficulté disparaît si l'on observe que la transgression privée de la loi morale ne dispose, que d'une manière très-éloignée, à l'offense de la société; et qu'ainsi elle n'arrive pas à constituer une faute actuelle. Elle ne saurait donc régulièrement être punie, nous disons régulièrement, car il y a une exception pour certaines fautes graves, dont l'énormité connue cause dans la société un grand scandale, et qui, par cette influence néfaste, offense la moralité publique, ou du moins, témoigne d'un cœur tellement corrompu que la société aurait à en craindre les excès.

Nous pourrions encore faire une autre exception, en faveur de certaines personnes, qui, à cause de leur faiblesse, se trouvent sous la protection spéciale des lois. Ainsi en est-il des enfants et des personnes privées de raison.

Remarquons encore que l'appréciation de l'énormité d'un acte immoral est, en partie, relative à la situation sociale. Ce qui dans une société serait jugé très-sévèrement, pourrait parfaitement être toléré dans une société corrompue. Laissons encore aux criminalistes le soin de déterminer quand l'immoralité est publique et quand elle ne l'est pas.

146. La moralité, comme il a été démontré au chap. I, n.° 33 et suivants, trouve son dernier fon-

dement dans le sentiment religieux; et, par un raisonnement analogue au précédent, il reste démontré que celui qui offense publiquement la religion, blesse, par le fait même, la morale publique, fait injure à la société, dont il sape la base et détruit le principal élément conservateur.

La société une fois établie, la garde de la moralité publique devient l'un de ses buts principaux. Son maintien est, en effet, la condition essentielle de la conservation et du bien-être social.

197. Les familles, il est vrai, en se constituant en société, n'ont point pour fin directe de procurer la moralité publique et religieuse qui ne pouvait exister avant l'établissement lui-même de la société. Le but direct est, uniquement, dans l'intention des fondateurs, leur propre sécurité, conservation et bien-être temporel. Toutefois, par la formation de la société, promouvoir la moralité publique et le sentiment religieux, devient indirectement une vraie nécessité. Aussi, n'est-ce pas une fin antérieure mais une fin concomitante à la société. Par le passage de la société amicale à la condition de société juridique, les associés doivent se proposer cette fin, comme leur but principal. Ils doivent aussi la rechercher, comme condition indispensable à l'acquisition des autres fins de la société et à l'organisation de son existence.

198. Voilà pour l'intention que doit avoir l'individu. Au point de vue de la loi naturelle, nous devons ajouter que le maintien de la moralité publique et religieuse est, non la conséquence d'un

fait, mais une fin antérieure et primordiale. En effet, d'après la loi naturelle, la vraie moralité intérieure et la religion sont d'une absolue nécessité pour la fin dernière. Or, ces deux bases de toute société, ont un besoin réel du secours social, par suite de la nécessité qu'a l'homme d'une éducation morale et religieuse ; éducation que la famille est parfois impuissante à procurer. D'où nécessité de la moralité publique et de la religion, comme condition et soutien de la moralité privée et intérieure. Remarquons que ce sont des conditions d'autant plus nécessaires, posé l'état social, que c'est le meilleur moyen d'obtenir les autres fins voulues par la nature. Elles sont, spécialement, des conditions négatives, ayant pour objet d'empêcher les individus de se laisser entraîner par le mauvais exemple.

C'est pourquoi, en agissant en qualité de ministre de Dieu, c'est-à-dire, pour en actualiser les intentions, la société se propose, comme but très-noble et très-élévé, le maintien de la moralité et de la religion.

On comprend ainsi, en quel sens, le pouvoir public est ministre de Dieu, établi vengeur du crime, comme dit S. Paul [1], et, en quel sens également, les Saints Pères affirment que le pouvoir a été donné aux princes, spécialement pour la défense de la religion. [2]

[1] " Car elle (la puissance) est le ministre de Dieu pour le bien. Que si tu fais mal, crains ; car ce n'est pas sans motif qu'elle porte le glaive, puisqu'elle est le ministre de Dieu dans sa colère contre celui qui fait le mal. „ (Epist. ad Rom. Cap. XIII, V. 4)

[2] Voir les citations des Conciles et des Pères dans l'ouvrage : *Jus publicum eccles.* vol. I, p. 148.

Tout cela découle logiquement de la volonté de Dieu, qui exige que toute chose ait une relation avec la fin suprême; et, par conséquent, la nécessité de coopérer à tout ce qui y conduit, suivant le plus ou moins d'influence qu'on peut exercer, relativement au point dont il est question.

Et comme la moralité publique et religieuse est une condition très-importante pour la santification des individus pris collectivement, promouvoir ce sentiment est une grave obligation, imposée par Dieu aux princes. Bien plus, c'est principalement, pour cette fin, qu'il a établi le pouvoir public, qu'il l'a doté d'une majesté, image et rayon de la majesté divine, et qu'il l'a constitué son représentant sur la terre.

§. III.

RAPPORTS DE LA FIN SOCIALE À L'ORDRE SPIRITUEL.

199. Nous avons exposé l'intérêt tout particulier de la société à maintenir et même à favoriser, dans la sphère de sa compétence, la moralité publique et le sentiment religieux. Voyons à présent, si, en dehors de cette relation d'utilité, elle a d'autres devoirs envers l'ordre spirituel, en raison des avantages qu'elle doit procurer au bien spirituel, et en raison de la subordination du temporel au spirituel.

A. *Nature du bien temporel et de l'ordre temporel, nature du bien spirituel et de l'ordre spirituel.*

200. Commençons, d'abord, par établir ce qu'on entend par bien spirituel, en le confrontant avec le bien temporel.

Le bien temporel est la félicité de la vie présente; donc, il consiste dans le bien de cette vie terrestre; et, avant tout, dans la sécurité de la vie, dans la santé, l'intégrité, la liberté de la personne, dans l'honneur et dans la possession de ces biens matériels qui rendent la vie agréable.

La science elle-même, en tant qu'elle procure perfection et jouissance à l'intelligence, puissance sur la matière et les hommes, appartient au bien temporel. L'ordre temporel est donc la totalité des objets qui peuvent procurer à l'homme le bien propre de la vie présente.

201. Mais l'homme a une âme immortelle, et, conséquemment, une destinée qui n'est point circonscrite dans la sphère étroite du monde matériel. La vie présente n'est pour lui qu'une préparation à la vie future, où il doit régner avec son Dieu. Aussi les théologiens appellent-ils la vie présente *via, voie,* et la vie future *terminus, terme.*

En conséquence, la foi, c'est-à-dire, l'enseignement communiqué de Dieu lui-même par la révélation, nous apprend, et la raison elle-même, par des arguments accessibles au sens commun, confirme cette doctrine, que les biens de la vie présente

ne sont point suffisants; parce que, s'écrie S. Paul, à la suite de l'Ecclésiaste, ch. I v. 8: L'œil n'est jamais rassasié de voir, ni l'oreille assouvie d'entendre " *Non saturatur oculus visu, nec auris auditu impletur.* Ce qui veut dire que les biens présents, encore qu'il nous soit donné de les obtenir, sont cependant finis et imparfaits. Ils ne peuvent combler les désirs de l'âme. Avant de les obtenir, ils semblent importants; et, quand on les possède, ils paraissent pour le moins insuffisants. C'est ce que nous apprennent l'expérience générale quotidienne et l'aveu de tout le genre humain.

En voici la raison: l'âme, essentiellement raisonnable, est capable de s'unir au Bien Parfait, Infini, et de s'enivrer en Lui. Elle connait, comprend la vanité de tout autre bien mis en parallèle avec Lui; et elle soupire, nécessairement, vers Lui, et ne peut trouver son repos en dehors de Lui.

Dieu seul, communiqué à l'âme comme souverain bien, est donc capable de la rendre pleinement heureuse. S.t Augustin avait grandement raison lorsque, s'entretenant avec Dieu, il s'écriait: " Seigneur, vous nous avez créé pour vous, et notre cœur est inquiet, jusqu'à ce qu'il se repose en vous „ *Fecisti nos domine ad te et irrequietum est cor nostrum donec requiescat in te!*

202. Le catéchisme nous apprend, les théologiens nous démontrent, et la morale naturelle, conformément au bon sens, nous enseigne, que la félicité de la vie future est le prix de la vertu; de même

que la punition est la peine de la faute, non effacée par un repentir suffisant.

C'est pourquoi, Dieu, la sainteté par essence, se communique comme bien suprême à qui accomplit sa volonté en pratiquant ce qui est juste, droit et saint; tandis qu'il ne saurait se donner à qui s'éloigne du bien et de la vérité. Or, l'ordre moral n'est autre chose que la règle imposée par Dieu aux libres actions de l'homme, règle qui est conforme à la nature et à la vérité des choses, considérées dans tous leurs rapports: rapports de la créature raisonnable avec Dieu, son Créateur; rapports avec l'ordre universel dont elle fait partie, comme nous l'avons vu au ch. I, art. IV.

Cet ordre moral comprend, d'abord, les devoirs envers Dieu; puis, par rapport à Lui, les devoirs envers nos semblables et envers nous-mêmes.

203. Or, l'ordre spirituel est, précisément, l'ordre des biens conduisant à la fin dernière, au bien essentiel et parfait de l'homme, dont la possession n'aura lieu que dans l'autre vie. On appelle, au contraire, ordre temporel tout ce qui tend directement et par sa nature au bien présent. Donc, le bien temporel n'est pas le même que le bien matériel; ni le bien spirituel le même que le bien intellectuel. La science qui perfectionne l'intelligence, n'est, en soi, qu'un bien temporel, non essentiellement *ordonné* au bien éternel.

Et vice versa, le culte extérieur, dû à la divinité, appartient à l'ordre spirituel, quoiqu'il repose dans des rites sensibles et dans l'usage de choses ma-

térielles. En un mot, les objets extérieurs, nos actes eux-mêmes, sont spirituels ou temporels, non en raison de leur nature *entitative,* mais en raison de leur fin et de leur destination.

C'est pourquoi, on peut appeler l'ordre temporel, ordre humain et civil ; et l'ordre spirituel, ordre divin ou religieux.

204. Considérée *formellement*, dans sa nature et en tant qu'inhérente à l'âme, la vertu, et, spécialement, la religion, cette vertu maîtresse, en même temps qu'elle est le bien spirituel de la vie présente, est la condition et le moyen pour atteindre le bien final de l'autre vie. — Toutefois, comme, dans l'homme, elle n'est pas, ordinairement, sans un mélange d'imperfection, et surtout parce qu'elle est amissible, elle ne constitue qu'un bien imparfait.

L'ordre spirituel de la vie présente est donc constitué par l'ensemble des objets, qui peuvent servir à l'exercice et au perfectionnement de la vertu.

205. Après avoir considéré la vertu *formellement,* comme perfection de l'âme, en vue de la fin dernière, nous pouvons l'envisager dans les actes externes, en qualité d'agent puissant de l'ordre extérieur de justice, de tranquillité et de bien-être parmi les hommes.

Il est évident qu'un acte peut présenter extérieurement une parfaite conformité à la loi morale, et être cependant mauvais par les sentiments pervers qui l'accompagnent. Un hypocrite, assi longtemps qu'il parvient à bien feindre, agit à l'extérieur comme un honnête homme. — La vraie moralité est

intérieure, et les actes qu'elle produit, sont nécessairement des actes extérieurement honnêtes, à moins qu'elle ne se trompe parfois, involontairement, en changeant les objets.

Or, pour que les actes humains procurent l'ordre extérieur de justice, de tranquillité et de bien-être parmi les hommes, il est, en même temps, nécessaire et suffisant qu'ils soient conformes à la loi par leur dehors, et, pour ainsi dire, dans leur *matérialité*. Si donc, involontairement, on se trompe et si on blesse le droit d'autrui, on est innocent dans le for intérieur, en face de sa conscience, et devant Dieu; cependant, si l'erreur échappe aux regards humains, on peut être regardé comme coupable, en face des hommes et dans le for extérieur. La vertu, considérée au seul point de vue des actes extérieurs, appartient donc à l'ordre temporel, et intéresse directement la fin de la société civile. Sous ce seul aspect, en effet, les actes de l'homme peuvent être un élément de troubles, ou une garantie du maintien de la justice et de la tranquillité publique.

B. *Ordre spirituel, naturel et surnaturel.*

206. La foi nous enseigne, d'accord en cela avec la raison, que l'ordre spirituel, religieux ou divin, est de deux sortes : l'un *naturel* et l'autre *surnaturel*.

Le mot surnaturel peut être pris dans un sens plus ou moins strict. — Dans le sens ordinaire et large, on appelle surnaturel tout ce qui se rapporte

à Dieu et à la vie future. — Les théologiens, au contraire, donnent à ce mot un sens plus rigoureux.

Or, Dieu, tout en étant la fin dernière de l'homme, peut l'être de deux manières différentes. Et d'abord, Dieu peut être possédé par l'homme avec ses seules forces naturelles.

En pareil cas, nous avons de Dieu une connaissance qu'on peut appeler abstractive, argumentative, ou analogue.

207. En effet, les connaissances naturelles de l'homme n'ont pour objet direct que les créatures. Par elles, et à l'aide du raisonnement, son intelligence s'élève jusqu'au Créateur. Le parallèle, qu'il établit entre elles et l'Auteur de ses jours, lui révèle l'excellence infinie de son Dieu. C'est donc par l'induction, appelée transcendante, qu'il arrive à cette connaissance. En idéalisant les perfections qu'il trouve dans les créatures, en éloignant toutes limites, en les purifiant de toute imperfection, il les applique à Dieu. — Mais, Dieu, considéré d'une manière concrète, immédiate, tel qu'il est en lui-même, ne tombe pas sous le domaine de l'intelligence. De là, il n'est point connu par son essence réelle, qui se manifesterait à notre intelligence, en devenant l'objet direct de ses connaissances; comme les causes immédiatement senties sont le terme immédiat des sens, par exemple, nos affections internes. — Dieu se fait connaître à nous par l'analogie transcendante que ses perfections infinies ont avec celles des créatures, dans lesquelles, elles brillent et se reflètent d'une manière admirable.

L'objet direct de notre intelligence est donc *le créé,* qui nous manifeste, d'une manière défectueuse, l'infinie perfection de son Auteur.

208. Remarquons que ce n'est pas là une imperfection de la seule nature humaine; elle est commune à toute créature. Les anges eux-mêmes, par la sublimité de leur force intellective, peuvent connaître naturellement Dieu, d'une manière moins imparfaite que nous; toutefois, ils ne sauraient le connaître directement en lui-même. Par leurs forces naturelles, ils ne le connaissent que comme auteur infini du monde des esprits et de la matière.

Même, s'il plaisait à Dieu d'augmenter nos facultés et puissances naturelles, d'y ajouter des révélations et des visions, sans se dévoiler directement lui-même, nous n'aurions qu'une connaissance de la même espèce que la précédente, toujours abstraite, bien qu'accidentellement plus parfaite.

209. Et, pourtant, Dieu a voulu pouvoir être connu des anges et des hommes d'une manière directe, en se plaçant lui-même comme objet immédiat de l'intelligence. Qu'à-t-il fait pour cela? Il a fortifié notre intelligence de cette vertu spéciale qu'on appelle *lumen gloriae.* Par elle, les anges et les hommes sont rendus capables de l'union immédiate avec Dieu, dont ils peuvent, par ce moyen, supporter les splendeurs. C'est ainsi que nous parvenons à le connaître en lui-même, tel qu'il est, et non plus seulement par les effets, par des images, et des ressemblances, mais dans son essence.

On appelle cette connaissance de Dieu, intuitive,

ou vision de Dieu, réservée à la vie future comme récompense de la vie présente irréprochable (nous parlons des adultes) ou pénitente.

Cette vision est essentiellement surnaturelle, et non point seulement d'une manière accidentelle; elle est supérieure à toute nature créée, et quant au mode accidentel, et quant à la substance même de l'acte. Les visions, habituellement accordées aux saints dans la vie présente, ne sont, en comparaison de la vision intuitive, qu'accidentellement surnaturelles.

La connaissance intuitive de Dieu surpasse, infiniment, en perfections toute connaissance purement abstraite; car l'efficacité des causes naturelles qui la produiraient, sera toujours infiniment au dessous de l'efficacité de Dieu, cause première de toutes choses.

210. C'est pourquoi, la perfection qui en découle pour l'intelligence, l'amour divin dont s'embrase la volonté, et la joie qui en résulte pour l'esprit, sont infiniment supérieurs à toute perfection, à toute jouissance, obtenues par les forces de la nature, fussent-elles actualisées au plus haut degré.

Cette félicité surnaturelle est celle qu'on appelle *béatitude*, c'est-à-dire, un état parfait par la réunion de tous les biens. En voyant Dieu, on voit toute vérité, puisqu'il est le type de toute chose possible et la cause première efficiente de tout ce qui a l'existence. En voyant Dieu lui-même, cesse le mystère d'un Dieu *un* en nature, et *trine* en personnes; parce que le mystère est une vérité dont

on connaît l'existence, tout en ignorant le mode intrinsèque, qui reste caché aux regards de l'intelligence.

Cependant, quoique tous les bienheureux voient Dieu tout entier, comme il est en lui même, dans son infinie simplicité, aucun d'eux cependant ne peut le comprendre, parce que, quant à l'intensité de l'acte, nul ne le comprend, autant qu'il est compréhensible; il faudrait pour cela un acte d'intelligence infinie, qui ne convient qu'à Dieu seul, et qui ne saurait être communiqué à une créature.

211. Tous les bienheureux voient Dieu parfaitement, d'après la capacité de leur propre puissance, qui s'épuise en Lui. La vision de chacun est, cependant, diverse et proportionnée au degré plus au moins grand de leur puissance. C'est ainsi qu'une seule et même vérité, comprise, naturellement, de plusieurs, est, selon la plus ou moins grande perfection de leur intelligence, comprise à des degrés divers, quoiqu'elle le soit suffisamment de tous.

Et, en ce qui regarde la vision intuitive, la raison en est, que l'âme n'est capable de la gloire que par le *lumen gloriæ*, infusé par Dieu, et dans un degré plus ou moins élevé, proportionellement aux mérites. Sans doute, il remplit toujours toutes les facultés; mais le réceptacle est plus ou moins grand; et de même que celui qui a un degré inférieur de mérites ne pourrait supporter une plus grande intensité de vision; ainsi celui qui en a un degré plus élevé, ne serait point bienheureux avec une vision d'une moindre intensité.

212. Voilà donc la fin surnaturelle, imposée par Dieu à l'homme; tellement qu'après un pareil commandement, témoignage d'une bienveillance infinie, il ne saurait y avoir pour l'homme d'autre félicité que la félicité surnaturelle. Si, donc, il refuse d'entrer dans ce ordre surnaturel, auquel Dieu le destine, il se rend, par là même, criminel à l'égard de la loi naturelle,, qui lui impose obéissance à son auteur. Et Dieu voit au fond des cœurs; la faute et ses divers degrés lui sont parfaitement connus.

313. La destination de l'homme à la fin surnaturelle une fois établie, il est de toute nécessité que, devant y parvenir (nous parlons des adultes) par l'honnêteté de ses propres actes, il lui soit donné une puissance surnaturelle. La causalité des moyens doit être proportionnée à la nature de la fin. C'est là l'œuvre intrinsèque de la grâce *sanctifiante* et *élévante;* don *entitativement* surnaturel, que Dieu infuse dans nos âmes pour les placer *effectivement* dans l'état surnaturel. Par elle, nous sommes élevés à la hauteur de la gloire céleste, et chacune de nos actions devient méritoire de la vie éternelle.

Une action, honnête d'une honnêteté purement naturelle, ne saurait donc être proportionnée à la fin et à la béatitude surnaturelles. Par elle même, elle ne peut sortir du domaine de l'ordre naturel. — Par là, on comprend combien sage est l'enseignement théologique que pour opérer son salut la grâce divine est absolument nécessaire. — Puisqu'il s'agit

de salut surnaturel, il ne saurait s'obtenir que par des moyens surnaturels ; or, le moyen surnaturel est la grâce que Dieu ne refuse jamais à la bonne volonté. — Il est, donc, tout aussi inadmissible de vouloir arriver à la vie éternelle sans la grâce, que de vouloir arriver à une fin, sans prendre les moyens proportionnés.

Nous n'avons point ici l'intention de parler de la grâce *médicinale,* nécessaire à l'homme pour agir honnêtement, même dans l'ordre naturel, vu la faiblesse de sa nature, et, quelquefois aussi, les grandes difficultés que présente l'accomplissement du devoir.

Remarquons cependant, en passant, combien cette vérité théologique de la nécessité de la grâce et de sa gratuité, devient évidente, dès qu'on saisit les termes de la proposition. — Elle est, en effet, nécessaire, parce qu'elle est le moyen surnaturel proportionné à la fin. Elle est gratuite, pour le moins, comme gratuite est la destination à la fin surnaturelle, que Dieu pouvait, ne pas nous donner.

Il en est ainsi de toutes les formules théologiques. — Incomprises, elles peuvent paraître paradoxales. — Dès qu'on donne l'explication des termes, elles deviennent évidentes.

La fin surnaturelle établie, Dieu a donné à l'homme le moyen de l'atteindre ; nous voulons parler, soit des moyens extérieurs, soit des moyens intérieurs, comme la grâce avec ses formes multiples et variées. Nous avons ainsi en son entier, l'ordre surnaturel, qui n'est pas autre chose que

la totalité des objets, et des moyens dirigés vers la fin surnaturelle.

215. Or, comme la fin dernière est essentiellement une, (et *surnaturelle* dans l'ordre présent de la Providence), nous pouvons conclure qu'unique et surnaturel, est, également, l'ordre religieux.

Bien plus, comme tous les moyens de l'ordre doivent être dirigés à la fin surnaturelle, ils sont, par là même, élevés, au moins, quant à la destination.

Donc, la distinction de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel demeure purement logique, abstraite, sans aucune réalité, n'indiquant nullement deux ordres séparés et indépendants.

C. *Rapports généraux de la fin civile à la fin religieuse.*

216. Ces notions établies, examinons quel est le rapport de la société civile à la fin dernière de l'homme, et, conséquemment, à la fin religieuse, qui est le moyen prochain d'atteindre cette fin.

Le bien que procure la société civile est, sans doute, le bien de l'homme ; toutefois, il ne constitue pas son bien suprême. Ce bien relatif ne doit donc jamais être en contradiction avec la fin dernière, ni avec l'ordre religieux, dont la connexion avec la fin suprême est essentielle. Le premier rapport de la fin civile à la fin dernière, est, donc, avant tout, un rapport *négatif;* nous voulons dire, que le bien temporel ne doit jamais empêcher le

bien éternel; ni l'ordre civil, l'ordre religieux. S'il en était autrement, le bien civil n'aurait plus pour lui la rationabilité; la félicité présente de l'homme ne serait plus humaine mais animale; elle serait indigne de l'homme, être raisonnable, doué d'une âme immortelle; elle ne pourrait convenir qu'à l'animal privé de raison. Le bien civil a donc des limites; il doit être honnête, et n'être pas opposé au bien spirituel.

217. La loi civile peut, quelquefois, tolérer des maux moraux; elle peut même ne pas prescrire tout le bien moral; cependant, elle ne saurait jamais commander le mal et défendre ce qui, *tout considéré*, est un *bien* moral.

Nous disons, *ne peut défendre ce qui, tout considéré, est un bien,* parce que dans le conflit des divers ordres de précepte, ce qui est bon en soi, peut devenir mauvais par l'opposition à un bien supérieur et nécessaire, comme nous l'avons expliqué en parlant du conflit des droits et des devoirs au n. 30 et suivants.

218. Mais, le rapport négatif qui consiste dans la *non opposition* à l'ordre religieux, n'est pas la seule obligation de la société civile. Une autre obligation, c'est celle, qui a pour principe le rapport *positif*. Le bien que procure la société civile n'est point, pour l'homme, le bien premier et absolu. Ce bien suprême est, en effet, du domaine exclusif de la société religieuse; donc, le bien civil doit aider l'acquisition du bien religieux dans les limites du nécessaire.

Et la raison en est que tout doit être subordonné à la fin dernière, par cela seul, qu'elle est fin dernière. Tout autre bien, par rapport à elle, n'est qu'un moyen dirigé, ou dirigeable.

Si le moyen n'est point nécessaire à la fin dernière, il est alors seulement dirigeable vers cette fin. En d'autres termes, ce moyen est une chose honnête dont la direction vers la fin dernière est, non obligatoire, mais simplement facultative. C'est ainsi, que l'argent légitimement acquis par une société de commerçants, peut être, honnêtement, dépensé par chaque associé, selon son bon plaisir, et en diverses manières.

Si l'usage déterminé de quelque bien est nécessaire à la fin dernière, (moyennant la fin religieuse qui s'y rattache), alors, non seulement, on peut, mais on doit l'utiliser de la manière déterminée, et non de telle autre. Ainsi, l'argent légitimement gagné, doit être dépensé pour l'entretien de la famille dans les limites du nécessaire.

219. Puisqu'il s'agit d'une vérité fondamentale, il ne sera pas sans utilité de la présenter sous un nouvel aspect.

La fin dernière, en tant qu'absolument nécessaire, peut: 1° exiger l'omission de tout ce qui serait un obstacle à son but; et 2° prescrire tout ce qu'il faut pour l'atteindre.

Or, l'ordre religieux est le moyen absolu et essentiel à la fin dernière; donc, il a le droit d'exiger toute omission et de proposer tout acte nécessaire à cette fin. Nous devons donc: 1° re-

noncer à la possession de tout bien temporel, opposé au bien spirituel ; et 2° faire des choses temporelles l'usage qu'exige l'ordre spirituel.

Ce qu'on dit du *précepte* pour une omission ou une action essentielle à l'ordre spirituel, doit également trouver son application pour le *conseil*, c'est-à-dire, pour ce qui est, non point nécessaire, mais seulement utile. De plus, il est encore de précepte de ne point empêcher nos semblables, sans une vraie nécessité, de suivre les conseils évangéliques, puisque ce droit est un droit concédé par Dieu lui-même.

On peut donc résumer la fin de la société civile dans cette simple formule : *La fin de la société civile est le bien temporel commun de tout l'homme, bien qui doit être conforme à la fin dernière de ce même homme.*

220. Il est évident par là, que la fin civile proprement dite, n'est point la fin religieuse, l'ordre extérieur suffisant à la société civile ; cependant, la fin sociale est subordonnée à la fin religieuse, par suite de la supériorité de cette dernière.

Donc, l'ordre civil, en ne s'opposant point à l'ordre religieux, et en lui prêtant aide et appui, accomplit un devoir.

221. Nous avons vu, ch. I, art. IV, le lien qui unit l'ordre extérieur à l'ordre intérieur, c'est-à-dire, la tranquillité publique à la moralité et au sentiment religieux. C'est pourquoi, en favorisant l'ordre religieux, autant que le lui permettent l'efficacité de ses moyens et sa compétence (comme cela a été remarqué au paragraphe précédent) l'ordre civil profite lui-même de cet appui, et, dans l'ac-

complissement d'un devoir, il trouve son intérêt et l'exercice d'un droit.

Par là, toutefois, la compétence de l'Etat n'est point élargie au delà de l'ordre extérieur et public, (ci-dessus expliqué § I); son action, cependant, devient plus puissante par l'influence qu'exercent nécessairement le devoir et le propre intérêt.

Objections.

222. Les principes, que nous venons d'établir, fournissent la réponse aux objections habituelles; cependant, il est bon de nous arrêter sur ce sujet, d'une manière spéciale, vu l'importance de la matière.

On dit: Le but de l'Etat est le bien-être temporel; or, celui-ci est indépendant de la religion; donc, l'Etat ne doit point avoir souci de la religion. Il pourra s'en occuper dans le cas seulement, où, sous prétexte de religion, on blesserait le droit d'autrui ou l'honnêteté publique.

223. Cette assertion est la base du libéralisme moderne, considéré objectivement. Le libéralisme moderne, en effet, est de deux sortes: l'un subjectif, l'autre objectif. Le premier considère le sujet du pouvoir, qu'il attribue, exclusivement, au peuple d'une manière inaliénable. Nous en avons parlé au n.° 97, et suivants. Le second regarde le but social, qui, selon lui, est étranger à toute considération juridique de la religion.

Nous disons *toute considération juridique*, parce que les plus sages libéraux reconnaissent que la

religion est un agent puissant de civilisation. Selon eux, elle doit avoir les faveurs de la société civile, comme toute autre institution qui est un principe de bien-être social. Le motif de cet appui est, uniquement, l'utilité temporelle qu'elle apporte à la société. Toutefois, d'après eux, on doit laisser à chacun la pleine liberté de conscience. Tout citoyen doit être libre d'embrasser et de quitter toute religion, ou de n'en avoir aucune, sans qu'il ait pour cela à souffrir, soit quelque vexation, soit quelque diminution de ses droits civils et politiques.

224. Or, cette doctrine et la base sur laquelle elle repose sont erronées. On dit: *L'Etat a un but temporel.* D'abord cette proposition est complétement fausse, si l'on parle de la fin dernière. S'il s'agit de la fin prochaine et immédiate, le but temporel peut être conforme ou opposé à la fin dernière. Si le but temporel est conforme à cette fin, il est, sans aucun doute, le but temporel de l'Etat; si, au contraire, il est opposé à la fin dernière, le but temporel ne saurait être la fin prochaine de l'Etat.

Et, en vérité, la félicité temporelle propre à l'homme, consiste essentiellement en ce qui est bon, et non en ce qui est mauvais. Or, une fin prochaine, opposée aux devoirs légitimes que les hommes doivent à leurs semblables, et, spécialement à Dieu, est certainement une fin mauvaise.

Bien plus, toute fin immédiate que l'homme se propose, ne saurait être étrangère à la fin dernière, à laquelle elle est essentiellement subordonnée. Or, il ne suffit pas de ne poser aucun obstacle à la fin

ultime, et à tout ce qui s'y rattache nécessairement, c'est-à-dire, à la moralité et à la religion; il faut, de plus, faire de toute chose l'usage exigé par la fin dernière, et, conséquemment, par la moralité et la religion.

C'est pourquoi, la direction et l'usage même des choses civiles doivent être en harmonie avec le maintien de la moralité, de la religion, et avec la réalisation de la fin dernière.

La mineure du syllogisme objecté est également équivoque et erronée. Elle dit: Le bien-être temporel est indépendant de la religion. Cette proposition n'est point absolument vraie. Nous pouvons dire, *transeat,* s'il s'agit d'un bien-être temporel mauvais; car il resterait à examiner jusqu'où, dans l'ordre temporel, une chose mauvaise peut être utile. S'il s'agit, au contraire, d'un bien-être honnête, nous pouvons nier, d'une manière absolue, qu'il soit indépendant de la religion. La fin civile ne saurait donc être indépendante de la religion, ni en *droit,* ni en *fait.*

D. *Différence entre le rapport négatif et le rapport affirmatif de la fin civile à l'ordre religieux.*

225. Nous avons déjà signalé (au n.° 217) une différence importante entre le rapport négatif et le rapport affirmatif de la fin civile à l'ordre religieux. Il n'est jamais permis, avons nous dit, de poser un obstacle à l'ordre religieux, parce qu'il est

l'objet d'un précepte naturel négatif, tandis que l'aider est un précepte naturel affirmatif.

Or, en parlant du conflit des devoirs, nous avons déjà constaté qu'il peut être permis d'omettre l'accomplissement d'un précepte affirmatif s'il est en conflit avec un autre précepte affirmatif majeur, ou avec un précepte négatif, afin d'éviter un plus grand mal.

E. *Différence entre les devoirs affirmatifs dans l'ordre religieux naturel et l'ordre religieux surnaturel.*

226 Il y a également une différence entre les devoirs affirmatifs eux-mêmes, si on met en parallèle l'ordre religieux naturel et l'ordre religieux surnaturel. Ainsi, l'homme, à sa naissance devient sujet, de l'ordre naturel ; ce qui n'a pas lieu pour l'ordre surnaturel quant à l'acte second *(in actu secundo)*.

Dieu, il est vrai, a donné à tous, et à chacun, le précepte d'embrasser l'ordre surnaturel. En n'obéissant point à cette injonction divine, lorsqu'on en connaît l'obligation, on se rend coupable ; toutefois, avant d'avoir reçu le baptême, on n'est pas, effectivement, membre de cet ordre surnaturel. D'où il faut conclure que tout homme est obligé de satisfaire aux devoirs de l'ordre religieux naturel. Des empêchements accidentels peuvent seuls en rendre la violation non imputable ; par exemple, l'ignorance, l'impuissance physique et morale, (c'est-à-dire, pour éviter un plus grand mal, quand il s'agit de préceptes affirmatifs). Quant aux préceptes

d'ordre surnaturel, la condition de *sujétion* peut faire défaut. On n'est point, alors, effectivement obligé de les observer, avant d'avoir reçu le baptême, qui nous fait sujet *(subjectum)* de l'ordre surnaturel.

227. Il est à noter, cependant, que Dieu a promulgué certaines lois positives pour tous les hommes, d'une manière absolue, et sans y mettre la condition de leur entrée dans l'Eglise. Ainsi en est-il de l'unité et de l'indissolubilité du mariage. Tous les hommes sont tenus à l'observation de ces lois, et l'ignorance seule peut faire disparaître la culpabilité de leur transgression.

Cette condition de *sujétion* ne regarde point le précepte négatif de ne mettre aucun obstacle à l'ordre surnaturel. Cette loi a été imposée à tous, en même temps que celle d'embrasser l'ordre surnaturel.

F. *Différence entre l'état de l'ordre purement naturel et l'état de l'ordre surnaturel, quant au juge autorisé des devoirs relatifs et des droits.*

228. Nous avons encore à signaler une différence importante, si l'on considère l'état de l'ordre religieux purement naturel et celui de l'ordre surnaturel, en ce qui concerne le jugement des droits et des devoirs correspondants.

Ainsi, dans l'état de pure nature, aucun homme n'a reçu de Dieu la mission spéciale de juger avec autorité, en matière de religion. Chacun règle sa

croyance d'après son propre criterium et l'autorité des sages. La société elle-même est juge des ses propres droits et devoirs en matière religieuse. Son jugement, quoique faillible, ne saurait être corrigé avec autorité par qui que ce soit.

229. Au contraire, supposons établis l'ordre et la loi surnaturels, la divine Providence a dû assigner un gardien et un interprète de ses volontés à cet égard. Si, donc, il a plu à Dieu de donner cette sublime fonction à un autre qu'à l'autorité civile, il en résulte que c'est à l'autorité religieuse établie par *Lui-même,* et non à la société civile, qu'appartient le jugement des droits et des devoirs en matière religieuse. Remarquons que ce jugement doit être accepté, et par les individus et par l'autorité civile, même suprême.

230. Et comme les vérités naturelles, religieuses et morales sont, en quelque sorte, le fondement de l'ordre surnaturel, nous pouvons conclure que c'est à l'autorité religieuse qu'il appartient de prononcer avec autorité, non seulement en matières religieuses surnaturelles, mais encore en tout ce qui est de l'ordre naturel, moral et religieux.

231. Mais alors, dira-t-on, l'Etat n'est plus souverain, s'il doit s'en rapporter au jugement d'autrui, et en dépendre dans ses actes.

On répond: L'Etat n'est pas souverain d'une souveraineté absolue, mais il est souverain dans la mesure qui est uniquement de son domaine; nous voulons dire, dans l'ordre temporel vis-à-vis des hommes.

Et, en effet, Dieu seul est souverain dans le sens absolu; lui seul est indépendant, n'ayant d'autre règle que sa sagesse. A l'homme, au contraire, n'appartient qu'une indépendance relative, vis-à-vis de ses semblables, et, exclusivement, dans les matières que Dieu a soumis à son empire.

Or, l'Etat, dans l'intention de Dieu, n'a été constitué que pour régler, sans appel, l'ordre temporel. Il n'est pas, toutefois, indépendant de la loi morale, qui doit être sa règle en toute chose. Il n'est point au dessus de la religion; il n'en est que le défenseur.

Si Dieu n'a pas établi un gardien et un interprète de la religion, alors l'Etat doit, par ses propres lumières, rechercher quelle est la volonté divine. Après l'avoir trouvée, il doit la respecter et en suivre les prescriptions. Si, au contraire, Dieu lui-même a constitué un magistère, l'œuvre de l'Etat devient facile, et son rôle n'est plus de se fatiguer à la recherche de la volonté divine. Pour lui, tout danger d'erreur disparaît.

Cependant, il ne perd point pour cela sa souveraineté, dont l'objet n'est pas l'ordre religieux, et, spécialement, l'ordre religieux surnaturel; mais, exclusivement, l'ordre temporel.

Si donc les hommes, que Dieu a établis ses représentants, imposent des règles en matière religieuse, l'indépendance de l'Etat n'est pas amoindrie en ce qui est du ressort exclusif de l'ordre temporel.

§. IV.

DEVOIRS DE LA SOCIÉTÉ CIVILE EN CE QUI CONCERNE L'ACCEPTATION DE LA RÉVÉLATION.

A. *Quand s'effectue ce devoir.*

232. Au droit qu'a Dieu de révéler correspond dans l'homme le devoir d'accepter en son entier cette révélation, qui est *théorique* ou *pratique*. Elle est *théorique*, lorsqu'elle a pour but d'illuminer l'intelligence en lui proposant des vérités à croire *(lois dogmatiques);* elle est *pratique* lorsqu'elle impose des commandements naturels ou positifs *(loi morale)*. La révélation théorique comprend, soit une vérité qui ne surpasse pas nos forces naturelles, et alors, on l'appelle *formelle*, soit des mystères et, dans ce cas, elle est dite *matérielle*.

233. Nier la possibilité de la révélation est une objection trop absurde pour nous y arrêter longtemps. En effet, admise la Toute-Puissance divine, il ne reste, pour nier la possibilité de la révélation, que de la déclarer inutile à l'homme. Ce qui est évidemment faux. N'est-ce pas elle qui nous dévoile l'ordre strictement surnaturel? Sans elle il nous resterait inconnu. N'est-ce pas elle seule qui propose à tous les hommes en général, au savant comme à l'ignorant, au sophiste comme à l'homme de bon sens, l'ordre naturel, moral et religieux d'une manière positive, certaine, déterminée? Cet ordre naturel, moral et religieux, dit S.^{t} Thomas dans un

texte célèbre, abandonné à la recherche de la raison humaine, ne serait connu que de quelques-uns, à la suite de longues études; et encore, dit-il, ce ne serait pas sans un mélange d'erreurs graves et sans de nombreuses hésitations.

Les apologistes de la religion réduisent à néant les paralogismes accumulés par les incrédules dans le but de démontrer le contraire de cette doctrine indubitable.

234. De l'obligation d'embrasser la révélation découle pour l'homme un autre devoir: celui, dans le doute, de rechercher si, vraiment, la révélation existe; et pour cela, d'examiner avec soin si Dieu a réellement parlé.

Cette obligation n'est d'ailleurs qu'une application particulière du principe général, que tout membre d'une société est tenu d'examiner, de bonne foi, les lois qui la régissent et les obligations exactes qu'elles contiennent.

235. Cette vérité n'est point niée par tous ceux qui admettent la possibilité de la révélation, en ce qui concerne les individus. Mais quelques-uns la rejettent, relativement à la société.

Comme la révélation, disent-ils, a pour objet les rapports de l'homme avec Dieu, elle concerne les consciences et non l'action sociale.

236. Cette assertion est erronée sous bien des rapports. La société se compose avant tout d'individus. Si tous, et chacun, sont obligés de mettre leurs actions en harmonie avec certaines règles révélées, la société elle-même sera liée par cette

obligation. Les mêmes sujets, en effet, ne peuvent avoir deux règles morales d'action, l'une en tant qu'hommes privés, l'autre en tant que membres de la société. Or, si ces règles viennent de la révélation, la société devra également en tenir compte, parce que l'obligation des individus entraîne indirectement celle de la société.

237. Bien plus, la société elle-même n'est pas sans devoirs à remplir à l'égard de Dieu, dont elle est essentiellement dépendante. Dieu peut donc obliger directement, non seulement les individus, mais encore la société. Elle doit à Dieu, de par la loi naturelle, un culte public, en reconnaissance de son souverain domaine. Si la révélation n'existait point, la société déterminerait les formes du culte; mais puisque Dieu a daigné les prescrire, il ne reste à la société que le devoir de les accepter avec gratitude.

La société doit donc faire une recherche soigneuse de la révélation; et, après l'avoir trouvée, l'embrasser et se conformer pleinement à ses enseignements.

238. Dans le doute, la société laissera pleine liberté aux individus, à moins qu'il ne s'agisse de choses qu'elle puisse prescrire en dehors de la révélation.

239. Mais quand pourra-t-on dire que l'existence de la révélation est certaine pour la société; et quelle règle faudra-t-il adopter, si cette révélation évidente pour la société, ne l'est pas pour quelques-uns de ses membres?

Quant à la première partie de la question, elle

ne présente aucune difficulté, lorsque la révélation est reconnue de tous les citoyens. L'universalité morale ou la presque totalité des individus est suffisante, puisque l'action sociale résulte toujours du corps entier, pris moralement, et non des individus, pris d'une manière mathématique.

240. L'universalité morale n'est même pas nécessaire; la partie prépondérante en nombre et en influence suffit pleinement. C'est encore là, en effet, une loi du corps moral, qu'il soit représenté par la majorité, à moins de pactes et de conventions spéciales, rendant une autre proportion nécessaire. Et, en vérité, le corps moral n'est que le résultat d'une réunion d'hommes. Or, bien que l'union soit imparfaite, lorsque quelques membres ne sont pas à l'unisson du corps entier, la partie majeure n'en prévaut pas moins; et c'est à elle qu'il appartient de déterminer l'être et l'opération sociale.

241. Arrivons à la seconde partie de la question. La société n'aura jamais le droit d'employer la violence ou les châtiments envers quelques-uns ou plusieurs de ses membres pour les forcer à embrasser la révélation. La proposition est évidente, quand on peut supposer que les opposants sont de bonne foi, c'est-à-dire, qu'ils sont convaincus que telle doctrine n'est point révélée. Elle est également certaine lors même qu'il y aurait de leur part mauvaise foi; soit que par négligence volontaire, paresse, ou mépris, ils négligent de se rendre compte de la révélation; soit que par malice, ils ne veuillent point l'embrasser, bien qu'elle

leur soit parfaitement connue comme vraie. Aussi Dieu, dans l'Evangile, a-t-il recommandé d'éviter les grands maux qui arriveraient par les fausses conversions, et d'éviter pareillement le péril de violenter les consciences; car, dans le for extérieur, où l'on juge plus selon les apparences que d'après la vérité, on peut réputer de mauvaise foi ceux qui ne le sont peut-être pas. Aussi Dieu lui-même, le scrutateur infaillible des cœurs et des intentions, s'en est-il réservé le jugement.

242. Encore moins saurait-on exiger l'accomplissement des devoirs qui ne sont que la conséquence de la foi, c'est-à-dire, de la réception du baptême.

Il ne reste donc pour obtenir leurs conversions que les moyens persuasifs et indirects. On ne saurait toutefois nier qu'il ne soit permis de traiter avec moins d'égards ceux qui apparaissent, d'une manière évidente, obstinés dans la mauvaise foi.

243. Enfin, que devra-t-on faire lorsque la révélation certaine pour le prince et les principaux du royaume, n'est d'aucune manière embrassée par le peuple, ou ne l'est seulement que d'un petit nombre de personnes?

En pareil cas, il est opportun de distinguer 1° ce que le prince ou les notables font soit en leur propre nom soit au nom du corps social, 2° ce qu'ils exigent des citoyens en vertu des lois.

Pour la première hypothèse, ils doivent se diriger d'après la vérité, nous voulons dire, d'après ce qu'ils savent leur être commandé par Dieu. Quant à la seconde hypothèse, le prince ou les notables n'ont

nullement le droit de forcer les citoyens à faire ce que prescrit la révélation. — Exceptons cependant les cas suivants: 1° Si la loi portée a sa raison d'être en dehors des motifs révélés; 2° s'il s'agit de lois divines promulguées sans condition pour tous.

Nous n'examinerons point ici les droits et les devoirs de l'Etat à l'égard de ceux de ses membres qui, étant sujets de la révélation par le baptême, s'en éloignent par l'apostasie ou l'hérésie. Ces questions trouveront leur place au n.° 448 et suivants.

Objections.

244. Peu de publicites soutiennent l'indifférence de l'Etat à l'égard de la religion naturelle, parce qu'elle est essentiellement liée à la moralité; mais un grand nombre de libéraux se font les défenseurs de cette même indifférence en ce qui concerne la religion révélée.

Ils disent: La société civile est une société naturelle, elle ne saurait donc avoir que des vues naturelles; elle ne doit s'attacher qu'aux lois naturelles; donc, pourvu que la religion naturelle ne soit point offensée, la société n'a point souci de la religion surnaturelle.

245. Examinons chacune de ces propositions. — La société civile est une société naturelle, si on considère son origine et sa fin prochaine et immédiate; mais elle n'est point une société naturelle, si on considère sa fin éloignée ou dernière dans l'ordre présent de la Providence. — En effet, toute

fin prochaine et immédiate doit être subordonnée à la fin dernière, qui, dans l'ordre actuel de la Providence, est surnaturelle, bien que Dieu eût pu en décider autrement. C'est pourquoi, la société civile est subordonnée à la société surnaturelle comme à sa fin éloignée et dernière. Nos adversaires sont dans l'erreur relativement à cette première proposition. Ils ne peuvent donc plus en tirer les conséquences ; 1° que la société civile doit avoir seulement en vue la nature ; cela est vrai pour la seule fin prochaine et non pour la fin dernière, que la société civile ne doit jamais perdre de vue, et qu'elle doit s'efforcer de procurer préférablement à la fin prochaine.

Il est faux, 2.° qu'elle ne doive observer que les lois naturelles. Il y a lieu cependant de faire ici une distinction. La société doit observer les seules lois naturelles soit absolues, soit hypothétiques, nous l'accordons ; la société civile doit observer les seules lois absolues, ceci est pleinement erronné. — Autres, en effet, sont les lois naturelles *absolues,* autres les lois *conditionnelles.* Les premières, commandent ou défendent d'une manière absolue; les secondes, posées certaines conditions. Or, parmi ces dernières, se trouve la loi naturelle d'embrasser la révélation et d'en observer les prescriptions, s'il plaît à Dieu de l'accorder.

C'est pour cela que nous devons, d'une manière absolue, rejeter la dernière conclusion, que la société civile ne doit point se préoccuper de la religion surnaturelle.

246. Ici se présente une autre difficulté tirée de la faillibilité de l'Etat. On dit: Si l'Etat s'ingère dans les choses de la religion, il pourra, étant faillible, commander ce qui est mal, ou punir ce qui est bien. Donc, vu son incompétence, l'abstention est préférable. Son action doit se borner à l'ordre temporel dans lequel tous les hommes sont compétents, puisqu'ils comprennent parfaitement leurs intérêts. Et alors même qu'ils devraient se tromper, ce ne serait qu'en matière contingente, relative à des intérêts temporels, sur lesquels on peut transiger. Si, au contraire, il s'agit d'erreurs en matières religieuses, dans lesquelles les opinions des hommes sont fort variées, nous ne saurions parler de transaction, et les erreurs peuvent avoir des conséquences irréparables.

Disons encore que, par cette indifference religieuse, on évitera le danger de voir *prohibé* dans un Etat le culte *commandé* dans un autre Etat.

247. A cela, on peut répondre, qu'en matière religieuse les difficultés ne sont pas autres qu'en matière d'ordre naturel. En effet, nous supposons, ou que Dieu a établi un magistère infaillible, gardien et interprète de la révélation, (comme cela est véritablement) ou bien qu'il ne l'a pas fait. Dans le premier cas, l'Etat n'a qu'à suivre les enseignements, donnés; et, en agissant ainsi, il sera assuré de ne point rencontrer les inconvénients ci-dessus mentionnés.

248. Si on suppose que Dieu ait abandonné la conservation et l'interprétation de sa loi à la raison

humaine, alors l'Etat pourra certainement se tromper. Toutefois, il ne serait point logique d'en conclure qu'il ne faut tenir aucun compte de la révélation. La seule conclusion qu'on puisse en tirer est celle-ci: L'Etat doit agir avec une grande circonspection: ne pas recevoir comme loi divine ce qui ne serait pas tel d'une manière évidente; dans le doute laisser pleine liberté à ses membres, et cela, même dans les choses, qui, certaines pour l'Etat, (nous voulons dire pour ceux qui sont à la tête de la société) ne seraient point regardées comme telles par une partie des citoyens.

Et, en réalité, l'Etat peut se tromper également en matière de religion naturelle, par exemple, quand il commande le polythéisme. Il peut errer même en matière de simple morale naturelle. N'ordonne-t-on pas en certains pays d'exposer les enfants difformes? Ce sont certainement là des matières dans lesquelles toute transaction est impossible et où l'erreur nuit à l'ordre de la fin dernière. De ce danger d'erreur, faut-il conclure que l'Etat ne doit protéger ni la morale, ni la religion naturelle?

Ce serait un système aussi absurde que dangereux: absurde, parce que le péril d'errer dans l'accomplissement d'un devoir n'est point un motif suffisant d'exemption; dangereux, parce que, si, en se trompant, on fait quelquefois un tort partiel à la société, abandonner systématiquement les principes moraux et religieux serait lui arracher sa base vraie et lui faire un tort substantiel et permanent.

249. Supposons enfin que l'Etat laisse de côté l'ordre spirituel et ne s'applique qu'à procurer l'utilité temporelle, qu'arrivera-t-il? Bien souvent, il portera un coup fatal aux principes religieux et moraux; d'autant plus facilement, que, voulant rester en dehors de toute considération religieuse, il prescrira, en vue d'avantages temporels, ce qui est en opposition avec l'ordre moral et religieux, soit naturel, soit surnaturel. Nous avons alors tous les inconvénients de l'erreur en matière religieuse, et aucun des avantages qui découlent du respect et de la reconnaissance de la religion.

C. *De la liberté de conscience.*

250. C'est en vain qu'on voudrait alléguer le prétexte de la liberté de conscience. L'Etat, dit-on, en soutenant la religion, s'expose à blesser la liberté des individus, qui ont le droit de croire et d'agir conformément à leur conscience.

Une telle doctrine, si elle était poussée jusqu'à ses dernières conséquences, rendrait évidemment impossible, aussi bien l'Etat social, que l'exercice du pouvoir législatif et coercitif. Quelle que soit, en effet, la chose prescrite, fût-elle en matière temporelle, on pourra toujours invoquer le prétexte d'une conviction contraire. Par exemple, celui qui, afin de n'être point soldat, prétendrait que le maniement des armes est illicite, que la propriété est le vol, que toute autorité est illégitime et que c'est un péché de lui rendre hommage.

251. Mais examinons la chose en *elle même.* Nous devons alors faire la remarque que l'homme a le droit de rechercher, avec sincérité et diligence, la vérité par tous les moyens que mettent à sa disposition, soit la raison, soit l'autorité humaine et divine. Après l'avoir trouvée, il doit la reconnaître et y conformer sa conduite. Il n'a donc pas la *liberté morale,* (la seule dont nous parlons) de se former n'importe quelle conscience, selon son bon plaisir; au contraire, il est obligé de se former une conscience convaincue, droite, et d'en suivre les prescriptions.

252. La loi civile doit donc respecter, non quelle conscience que ce soit, mais la conscience droite. Elle n'est tenue en rien vis-à-vis des consciences fausses et coupables.

Puis, celui qui est revêtu d'un droit, et encore plus, celui qui est investi d'un pouvoir, n'est point tenu de croire à qui lui refuse obéissance, parce qu'il allégue sa bonne foi et une conscience contraire. Tout au plus, sera-t-il tenu d'examiner la vraisemblance de bonne foi et les divers degrés de celui qui est dans l'erreur.

253. Alors même que l'individu se trompe de bonne foi, et se forme ainsi une conscience erronée et non coupable, elle ne doit pas être toujours respectée. Ici, en effet, nous avons une société dont la conscience est droite; et, d'un autre côté, un ou plusieurs individus dont la conscience contraire est fausse, et qui, de bonne foi, croient illicite ce que l'Etat peut *justement* commander.

Or, le droit de l'Etat d'agir selon sa conscience est objectif, et par là conforme à la vérité; de plus, la présomption en sa faveur exige que sa compétence soit reconnue par ses sujets, puisqu'elle découle, non de faits contingents, mais de la nature même des choses. Le droit, au contraire, de l'individu, dans l'hypothèse, est simplement putatif. Nous avons un conflit de droits. Il est donc opportun d'examiner quel est celui dont l'importance est majeure: ou le bien que l'Etat attend de sa persistance, ou les maux qui peuvent résulter de la résistance des sujets. Si le bien l'emporte, et surtout, si l'Etat se trouve dans la nécessité d'agir conformément à sa conscience, il poursuivra sa voie et les dissidents en souffriront, sans culpabilité de leur part. Si le mal est majeur, l'Etat, par prudence et économie civile, n'insistera pas sur son droit. Cependant, même dans le premier cas, il n'est point tenu de se désister de sa volonté, à cause du préjudice porté à des innocents. La nécessité dans laquelle il se trouve, l'excuse du tort fait aux individus, puisque le motif du tort n'est point le fait d'une injustice de l'Etat, mais de l'erreur dans laquelle se trouvent les individus.

254. Cependant, il peut aussi arriver que l'erreur soit du côté de l'Etat. S'il exige des citoyens une chose illicite, on doit refuser obéissance. C'est dans ce cas que l'on voit se produire les martyrs et les confesseurs de la foi. Est *martyr*, celui qui subit la mort pour la foi ou les autres vertus surnaturelles; est *confesseur* de la foi, celui qui

subit pour elle les châtiments inférieurs à la peine de mort.

Ce que nous venons de dire démontre seulement que l'Etat doit examiner avec soin, si ce qu'il commande est licite, il n'en résulte pas qu'il ne puisse prescrire à ses sujets quoi que ce soit sans leur assentiment.

D. *Des torts immenses que le libéralisme fait aux peuples.*

255. Avant tout, dissipons une équivoque. L'adjectif *libéral* et le substantif *libéralisme* sont par eux-mêmes des termes indéterminés. Par là, ils se prêtent à la confusion des idées, deviennent une arme puissante de combat, et un moyen favorable à la propagation de l'erreur. Celui qui cherche la vérité doit, d'abord, éloigner tout principe d'équivoque.

Le libéralisme présente deux sens: l'un bon, l'autre mauvais. Dans le premier sens, il est synonyme d'ami d'une juste liberté et non de la licence. A ce point de vue, nous sommes tous libéraux; personne n'aime servir. C'est ainsi que libéral voudra dire défenseur et propagateur de la vraie liberté civile et politique de sa nation, sans blesser aucun droit. C'est là un bien, et c'est être libéral à l'*antique*. Mais quelle est cette liberté et quelle est cette licence? jusqu'où la liberté civile et politique est elle juste, et où commence-t-elle à être abusive du droit d'autrui? Ce n'est point dans

une seule formule générale, qu'on peut résumer une telle doctrine, bien qu'elle soit la conséquence des principes établis comme fondements de la morale et du droit, de la nature de la société civile, spécialement du sujet du pouvoir public et du but de la société.

C'est pourquoi, et peu à peu, le sens du mot libéralisme, d'après l'usage commun et d'après les théologiens, a désigné un système particulier contraire à l'enseignement catholique, tant sur le sujet essentiel du pouvoir public que sur la fin naturelle de la société civile, comme il a été remarqué au n. 223. Quant au premier point, il enseigne que la souveraineté appartient au peuple d'une manière inaliénable. Celui-ci ne fait qu'en déléguer *ministériellement* l'exercice, s'en réservant le syndicat et le pouvoir de révocation, selon son bon plaisir. Quant au second point, il exclut du but social toute considération juridique de la fin religieuse, au moins surnaturelle.

Or, comme nous avons montré la fausseté de cette doctrine (n. 97 et suivants, n. 194 et suivants, nous terminerons ce sujet en constatant le mal immense qu'un tel libéralisme moderne, pris dans le sens théologique, fait aux peuples.

Il rejette le principe d'autorité, et, par conséquent, désunit les hommes; il désorganise le corps social pour le réduire aux unités inorganiques, supprime les résultats historiques, qui ont engendré de nombreux droits et devoirs, groupé les villes et les provinces, et produit le monde actuel;

il s'efforce de conduire la société tout entiere à l'unité homogène du suffrage universel, source d'ordre public précaire, et, par conséquent, cause d'instabilité perpétuelle.

En excluant du but social toute considération juridique à l'égard de la religion, au moins de la religion surnaturelle, il laisse, pour le moins indirectement, affaiblir et renverser les principes et les moteurs de la moralité et de l'honnêteté naturelle. Aussi précipite-t-il les peuples dans les révolutions et l'anarchie; puis les plonge dans l'égoïsme et la sensualité. N'allons pas croire que pour cela il sauvegarde la liberté de l'individu. Bien souvent, à l'autorité absolue d'un monarque, il substitue celle d'un parti. Ce dernier, parvenu à la direction de la chose publique, tyrannise d'autant plus que sa volonté peut être considérée comme l'expression de la volonté générale. Les garanties et protections accordées aux corporations, aux arts, et aux industries, cédent la place à l'exagération de la liberté individuelle. En face se trouvent les faibles et les puissants, le prolétaire et le capitaliste, et il arrive ce qui devait forcément arriver : le faible ne pouvant lutter contre le fort, ni lui faire concurrence, succombe fatalement. La servitude lui paraît alors d'autant plus insupportable, que plus cuisante est en lui la soif de la liberté et des jouissances, soif alimentée par les fausses maximes qu'on insinue par tous les moyens, à commencer par les salles d'asile jusqu'au journal à un sou. Ce contraste de bonheur ardemment désiré et

de misère effective, produit nécessairement les sectes socialistes et anarchistes, les grèves forcées et ruineuses. Alors, pour mettre un frein aux délits publics, il faut augmenter la sévérité des répressions et de la vigilance sociale, substituer à la suave action de la religion les gendarmes et la police, convertir les couvents, dont on a chassé les paisibles habitants, en prisons et en maisons de correction.

La rage des jouissances terrestres, vers lesquelles se concentrent toutes les aspirations des hommes dans l'éducation moderne, fait qu'on poursuit le développement des œuvres publiques, non par degrés et en proportion des ressources, mais avec une sorte de fureur. De là, la nécessité d'accroître les impôts publics, qui réduisent les propriétaires à n'être quasi que les administrateurs de leurs biens au profit du trésor public. Par là, on introduit une espèce de socialisme et de communisme légal. Quant aux petits propriétaires et aux cultivateurs libres, qui sont, ordinairement, sobres, honnêtes, laborieux, et le nerf de la nation, ils ne peuvent se soutenir. La première infortune les précipite dans des dettes qu'ils peuvent difficilement solder, et ils finissent, en général, par succomber. Ils sont alors contraints de descendre à la condition de colon ou d'abandonner les champs. Il se rendent dans les grands centres et augmentent la classe des prolétaires. Quand ils ont du travail, les ouvriers ont, il est vrai, un salaire quotidien plus avantageux que celui des cultivateurs ; toutefois leur existence est bien précaire et leur vie ressemble beau-

coup plus à une machine qu'à celle d'un être raisonnable.

Avec les accroissements des administrations publiques croît nécessairement le nombre des employés. Les aspirants à ces positions augmentent démesurément, et l'honnêteté, en diminuant, fait que l'on est obligé de se fier plus au mécanisme gouvernemental qu'à la conscience des hommes. Aussi a-t-on une bureaucratie considérable qui, à son tour, enchaîne le mouvement social et grève le budget.

Enfin, les divers partis, qui se succèdent dans les régimes populaires ou représentatifs, changent fréquemment lois, réglements, personnel. Pour complaire aux amis et imposer silence aux ennemis, on augmente sans une réelle nécessité les employés publics, d'où résultent autant de nouvelles charges imposées aux citoyens.

De tout ce que nous venons de dire, il ressort clairement, comment le libéralisme engendre la misère chez les peuples; et combien, là où sont établis les régimes libres, c'est-à-dire, là où le peuple participe plus ou moins à la chose publique, il est nécessaire, plus que dans toute autre forme gouvernementale, de fortifier le sentiment religieux; et, en conséquence, de soutenir les institutions qui l'alimentent, afin d'enlever, ou au moins d'atténuer l'abus des libertés publiques.

§. V.

DU DROIT INTERNATIONAL.

A. *Egalité des Etats et leurs rapports normaux.*

256. Pour atteindre le but de la société civile, l'union de tout le genre humain en un seul Etat n'est point nécessaire. Dans les conditions actuelles, elle serait même impossible, comme nous l'avons dit au n. 63.

Bien plus, une association trop vaste, peu en rapport avec les moyens de communications, peu conforme à l'identité des besoins et aux coutumes établies, ne présente aucun avantage. C'est pourquoi la société n'est point une par le nombre, mais, multiple. Nous avons ainsi plusieurs Etats, égaux entre eux par la nature et l'importance morale, bien que divers par le nombre des habitants, les richesses et la puissance. Ces peuples sont réciproquement indépendants, et constituent autant de sociétés juridiquement parfaites.

Remarquons, cependant, que l'indépendance d'un Etat peut avoir des limites imposées par un autre Etat. C'est ce qui a lieu pour les Etats vassaux. Dans ce cas, on doit observer fidèlement tout droit légitimement acquis. Mais c'est là une exception.

L'indépendance des Etats entre eux ne les dispense pas de toute obligation réciproque. Ils ne

sont, ni ennemis, ni étrangers les uns aux autres. Tous sont liés entre eux par les mêmes lois de moralité, de justice et d'humanité. En conséquence, respecter les droits des Etats, nous voulons dire, leur existence, leur liberté, leur territoire, en un mot, tous leurs droits, quels qu'il soient, doit être pour les autres Etats un devoir sacré. En vertu de la charité, tous ces Etats doivent se secourir réciproquement dans la mesure de leurs propres forces et conformément aux besoins d'autrui. C'est là le droit naturel international.

257. Par le développement et l'accroissement de la famille humaine, les relations entre les hommes deviennent plus fréquentes et le commerce plus actif. Aussi Dieu a-t-il distribué les produits de la terre dans les diverses régions, afin que l'avantage mutuel poussât les hommes à fraterniser entre eux.

De là, il se forme un droit coutumier, admis d'abord d'une manière tacite, dont l'objet est de régler les relations mutuelles. On l'appelle *droit des gens*. Il peut encore arriver que deux ou trois nations concluent des traités positifs.

258. Mais si, entre deux Etats, il s'élève quelque litige, quel sera le principe juridique pour y mettre fin?

Lorsqu'il s'agit d'Etats indépendants, nul n'est tenu de se constituer juge d'autrui. Les Etats pourraient, il est vrai, très louablement soumettre la question à un arbitre; cependant ils n'y sont point obligés, parce que celui qui est indépendant a le

droit de revendiquer, ce qu'il croit, d'après son propre jugement, lui appartenir.

Il arrive parfois que des conventions particulieres établissent des juges pour régler les questions litigieuses. Dans ce cas, les parties contractantes sont tenues de se soumettre au verdict des arbitres, en vertu de la convention.

B. *De la guerre.*

259. Si deux Etats ne parviennent pas à s'entendre d'une manière pacifique, ils ont le droit de se faire justice eux-mêmes, et d'obtenir par la force leur propre droit. C'est ainsi qu'on a la guerre, fléau terrible, qui entraîne avec lui les conséquences les plus désastreuses. C'est, donc, un remède extrême, quand tous les autres moyens de conciliation ont échoué, et que des motifs graves et des raisons légitimes exigent la revendication d'un droit.

Elle devra cesser dès qu'une partie aura offert une juste satisfaction au droit lésé, une compensation équitable des sacrifices faits, ainsi que la sécurité pour l'avenir.

260. Le but de la guerre est d'obtenir notre droit par la force ; par conséquent, l'envahisseur, une fois rejeté, (guerre défensive), ce qui était nécessaire obtenu de quelque manière, (guerre offensive) il en résulte qu'on ne peut nuire au delà de ce qui est nécessaire au but proposé. La force physique est, en effet, par elle-même, un élément non rationnel, c'est-à-dire, ni rationnel, ni irrationel, mais

indifférent. On peut en faire un bon ou un mauvais usage, selon le but qu'on se propose. L'emploi en est légitime, lorsqu'il est un moyen nécessaire à l'acquisition de ce à quoi nous avons droit.

Et comme les seuls combattants opposent de la résistance, c'est à eux seuls, et non aux personnes inoffensives qu'il est permis de nuire directement.

261. Cependant, il peut être licite de nuire indirectement, même aux personnes non belligérantes, quand elles sont confondues avec les combattants et qu'on ne peut surmonter les obstacles, sans péril pour les personnes desarmées. C'est ce qui arrive, par exemple, dans la prise d'une ville.

262. La guerre consiste dans l'emploi de la force physique ; on ne saurait, toutefois, manquer de parole à son ennemi. C'est là une relation d'homme à homme, qui persévère même en état de guerre. On doit de même toujours avoir un moyen de terminer pacifiquement les hostilités; ce qu'on ne saurait faire si l'on manquait de parole et si on usait de mensonges.

263. Nous pouvons donc conclure, qu'on doit, en toute circonstance, respecter tout envoyé ou tout parlementaire ennemi qui observe les réglements établis. On ne saurait, également, abuser des signes, établis par le droit des gens, afin que les ennemis puissent correspondre entr'eux dans un but d'humanité. Ainsi doit-il en être des signes établis pour distinguer les infirmiers, les médecins, les hôpitaux et autres lieux.

264. Il est permis, cependant, d'user de ruses et de stratagèmes, pourvu qu'ils ne contiennent aucune promesse vis-à-vis de l'ennemi, et qu'ils ne soient point un abus des signes d'humanité et de communications. Ainsi se vêtir de l'uniforme ennemi ne blesse en rien les droits de guerre. Le choix de l'uniforme est un fait unilatéral, que chacun peut changer à volonté; son but direct n'est point d'entretenir des relations avec les ennemis, mais indique l'ordre d'amis, c'est-à-dire, qu'en lui-même, il est un langage direct pour ses propres soldats, et non pour les ennemis.

265. Le but de la guerre étant d'obtenir notre droit, le vainqueur ne peut exiger du vaincu tout ce qu'il veut. Son droit ne saurait s'étendre au delà de ce qu'exigent les dommages éprouvés et la sécurité de l'avenir. Si, cependant, la guerre avait été évidemment injuste de la part du vaincu, le vainqueur pourrait imposer des aggravations à titre de punition. Ce seraient là une satisfaction pour le passé et une garantie pour l'avenir. Cette satisfaction ne pourra, toutefois, excéder certaines limites. L'autonomie d'un pays ne pourra être brisée que dans des cas exceptionels. Cette punition est le châtiment suprême des nations, comme la peine capitale l'est pour les individus. Elle ne pourra donc avoir lieu que dans le cas d'absolue nécessité comme garantie de l'avenir, et, spécialement, si l'expérience a démontré l'incorrigibilité du vaincu.

Par suite de l'annexion d'une partie ou de tout le territoire des vaincus, les habitants ne peuvent.

ordinairement, être contrains de demeurer sous ce nouveau régime. Il n'y a d'exception que dans les cas où cette mesure extraordinaire serait: 1° un moyen nécessaire pour la juste défense contre les autres parties de la nation vaincue; ou 2° une légitime punition infligée à la province annexée.

CHAPITRE III.

DE L'EGLISE

ARTICLE I.

Préliminaires

§. I.

MÉTHODE DE RAISONNEMENT SUR LES DROITS DE L'ÉGLISE.

266. Nous parlerons et raisonnerons sur l'Eglise d'après les principes catholiques. Nous ne ferons qu'indiquer les preuves apportées par les apologistes et les théologiens en faveur de la vérité chrétienne. Si nous devions les développer, nous ne donnerions plus un traité de droit, mais un cours de théologie.

En agissant ainsi, nous ne pécherons en rien contre les règles logiques de la méthode. Toute science, la science première exceptée, présuppose d'autres sciences. Dans un traité, il suffit de rappeler les principes établis dans les sciences précédentes. Or, le droit canonique présuppose la théologie.

Vouloir parler de l'Eglise en la considérant comme une simple société naturelle, c'est s'établir sur une base fausse, et se mettre dans l'impossi-

bilité d'en parler, sinon d'une manière imparfaite. L'Eglise étant une société surnaturelle, on ne saurait en déterminer tous les droits par les seuls principes de la raison.

Il est donc nécessaire de poser en *fait* sa nature divine. La démonstration de cette vérité est du ressort de la théologie.

267. Cependant, il n'est point inutile de l'examiner même au point de vue du droit naturel. C'est un moyen de défendre au moins quelques-uns de ses droits contre ceux qui, ne reconnaissant point sa divinité, lui nient, de toute manière, ce qui lui est dû.

Quelquefois encore, nous la défendrons par des arguments *ad hominem*, en partant des principes de nos adversaires. Quelques-uns, en effet, exagèrent injustement les conséquences au détriment de l'Eglise, ou lui nient cette liberté, qui, d'après leurs propres principes, ne peut lui être refusée. Nous montrerons la fausseté de ces principes, ou les conséquences fausses, tirées de principes vrais.

§. II.

MOYEN MULTIPLE POUR DÉMONTRER LA DIVINE AUTORITÉ DU FONDATEUR DE L'ÉGLISE.

268. Indiquons la voie que prennent les apologistes et les théologiens pour démontrer les vérités que nous présupposons. On peut procéder

de bien des manières différentes. Généralement, avant de prouver la divinité de l'Eglise, les docteurs ont coutume de démontrer la divine autorité de son fondateur. Sur ce point encore, il y deux manières de procéder: 1° en démontrant la divinité de la Loi Ancienne et de ses livres. Par les prophéties qu'ils contiennent, et, qui ont eu, d'une manière évidente, leur réalisation en Jésus-Christ, on conclut la divine autorité du fondateur de l'Eglise.

A la rigueur, pour démontrer la divine autorité du Rédempteur par les pages de l'Ancien Testament, il n'est point nécessaire d'une longue patience et d'un travail érudit sur la Bible. Le fait de l'existence des livres sacrés longtemps avant Jésus-Christ peut suffire. Nous savons, en effet, qu'ils ont été traduits en Grec, trois siècles avant lui, l'an 285, sous Ptolémée Philadelphe, roi d'Egypte. Quels que soient les auteurs, quelle que soit leur autorité, il est évident que les prophéties qu'ils renferment, ont eu leur accomplissement en Jésus-Christ de Nazareth. Or, ces prédictions dépassent toute prévoyance humaine, et constituent de véritables prophéties ou prédictions, dont l'origine est divine et qui prouvent, en conséquence, la divine autorité du Christ.

269. On peut 2° démontrer directement la divine autorité du fondateur de notre religion en considérant les livres du Nouveau Testament. Ces livres sont des documents historiques de la plus grande autorité, œuvres provenant de contempo-

rains bien informés des faits, ne voulant et ne pouvant pas tromper. Tout ce qui se rapporte à l'autorité historique de ces livres est démontré par la science qu'on appelle *Critique biblique,* et se trouve developpé d'une manière magistrale dans l'*Introduction Critique à la S.te Ecriture*, du professeur *Ubaldo Ubaldi,* qu'une mort trop rapide est venue nous enlever (12 décembre 1884).

En seconde ligne, comme documents historiques, nous pouvons alléguer les livres des premiers siècles, soit des chrétiens, soit même des juifs et des païens, ainsi que tous les autres arguments habituels en semblables matières.

Cette voie est la plus courte, parce qu'elle est la plus directe et qu'elle part de données mieux connues.

270. Or, d'après les livres du Nouveau Testament, il est évident que Jésus-Christ est le Rédempteur promis comme Messie, venu pour réunir tous les hommes en une même religion et pour perfectionner la religion juive. Il a démontré sa mission divine par des miracles nombreux et incontestables, opérés continuellement, pendant l'espace de trois ans, en face des peuples et de ses ennemis déclarés, leur répétant sans cesse : " Si vous ne voulez croire à mes paroles, croyez à mes œuvres „. *Si mihi non vultis credere, operibus credite.* (S. Jean, chap. X, v. 38. Voyez également chap. V, v. 36 ; chap. VI, v. 22 ; chap. X, v. 24 et 25 ; chap. XI, v. 41-42.)

Puis, les Apôtres, sur son ordre, ont continué

sa mission, prêchant partout, et confirmant leur prédication par des miracles (S. Marc, ch. V). De telle sorte que S.t Paul, dans son épître aux Hébreux, Chap. II, v. 3-4, affirme que Dieu a rendu témoignage à la prédication apostolique par des miracles, par des prodiges, par différents effets de sa puissance et par les dons de l'Esprit-Saint, qu'il a distribués selon sa volonté. *Contestante Deo signis et portentis et variis virtutibus et Spiritus Sancti distributionibus secundum suam voluntatem.*

272. Non seulement les Apôtres, et les autres coopérateurs de l'Evangile opéraient des miracles, mais encore le Saint-Esprit manifestait sa présence par des faveurs extraordinaires. Parmi les fidèles, on voyait souvent les dons des langues et des prophéties, la vertu des guérisons et autres dons, signalés par S.t Paul dans ses épîtres aux Romains ch. XII, v. 8-6, et I aux Corinthiens chap. XII, v. 4 et suivants.

Nous savons également par les Saints Pères que le don des miracles était une chose commune dans les premiers temps. Tertulien appartient à la fin du second siècle et au commencement du troisième; et, cependant, il met au défi les païens de produire un possédé, que tout fidèle ne puisse délivrer avec certitude et par un signe de croix. Nous voulons bien supposer hasardé le défi du fervent Africain; il démontre, néanmoins, que de tels prodiges étaient fréquents.

273. On peut encore, 3.° démontrer la vérité de la religion chrétienne *directement*, en arguant par

voie de conséquence de l'autorité divine de son fondateur.

On considère, avant tout, sa sublimité intrinsèque et sa sainteté reconnue même par ses ennemis. Que si plusieurs parmi eux, tout en louant l'ensemble, attaquent quelque point particulier, nous pouvons les réfuter par les réponses directes qu'apportent les théologiens; mais, en outre, ils trouvent leur propre condamnation dans le témoignage même de leurs corréligionaires, qui donnent à ces mêmes points des éloges mérités: d'où l'on peut conclure que les attaques sont mal fondées, qu'elles ne sont qu'un travestissement de la vérité, en un mot, qu'elles sont tout simplement injustes.

274. II. Non seulement la religion chrétienne est sainte en *théorie;* mais, de plus, elle a une *vertu intrinsèque de sanctification.* C'est elle qui a renouvelé la face de la société, relevé la femme de l'état d'abaissement où l'avait jetée le paganisme, rétabli l'égalité et la fraternité parmi les hommes; c'est elle qui a introduit cette pudeur et cette conscience publiques, qui ne tolèrent plus ostensiblement certaines énormités, ou du moins les réprouvent. N'est ce pas elle, surtout, qui a enfanté cet admirable esprit de charité, source inépuisable de fondations et d'institutions, faisant couler sur toutes les infirmités de la pauvre humanité le soulagement et la consolation?

Souvent nous nous lamentons sur les maux qui affligent encore notre société, et c'est à juste titre. Mais que sont-ils? Une goutte d'eau comparée à

l'océan des maux du monde païen. On peut voir la description qu'en fait S.t Paul dans son épître aux Romains, Chap. I, v. 28. [1]

Mais, depuis l'établissement de la religion, à côté du mal nous trouvons toujours un grand bien, auquel, autrefois, on ne songeait même point.

C'est pourquoi, si le mal présent nous montre combien grande est l'inclination naturelle de l'homme à la dépravation, le bien nous rend manifeste la vertu du christianisme, dont les luttes incessantes sont autant de victoires: vertu qui a son origine, non dans la nature portée au mal, mais dans la puissance divine, compagne inséparable de la religion chrétienne, seule efficace.

275. III. Viennent enfin les arguments extrinsèques de crédibilité, tirés des circonstances qui accompagnèrent la propagation et la conservation de la religion chrétienne.

Et d'abord sa propagation:

La religion chrétienne a eu pour auteur un homme crucifié. Elle a été prêchée par douze pauvres pêcheurs d'une nation méprisée, généralement privés de toute culture intellectuelle. En peu de temps, elle s'est répandue sur tout l'Em-

[1] " Et comme ils n'ont pas montré qu'ils avaient la connais-
" sance de Dieu, Dieu les a livrés à un sens réprouvé, de sorte qu'ils
" ont fait des choses qui ne conviennent pas ;

" Remplis de toute iniquité, malice, fornication, avarice, mé-
" chanceté ; pleins d'envie, de meurtre, de l'esprit de contention, de
" fraude, de malignité ; délateurs,

" Détracteurs, haïs de Dieu, violents, orgueilleux, arrogants, in-
" venteurs de toutes sortes de mal, désobéissants à leurs parents ;

" Insensés, dissolus, sans affection, sans fidélité, sans miséricorde. „

pire Romain et jusqu'aux confins du monde alors connu. Son développement quotidien s'est effectué au milieu des plus grandes difficultés et des plus atroces persécutions des juifs, des païens, des prêtres, des philosophes et des magistrats. A ses partisans la doctrine ne présentait aucun avantage en ce monde; bien plus, elle mettait un frein à toutes les humaines et perverses inclinations. Et, en trois siècles, elle a prévalu et est devenue la religion de la majorité et de l'Empire Romain.

276. Or, si l'on considère la corruption humaine, les difficultés, et surtout l'impossibilité morale d'embrasser un bien ardu et d'y persévérer avec les seules forces humaines, le fait de la propagation de l'Evangile est un fait qui surpasse les forces de la nature humaine, et qui ne s'explique que par le secours et l'assistance d'en Haut. Aussi le poëte, dans le Paradis, XXIV, 106, a-t-il répété, d'une manière admirable, ce que déjà S.t Augustin avait énoncé :

" Si le monde s'est réveillé chrétien sans mi-
" racle, moi je dis que c'est là un miracle cent
" fois plus grand que tous les autres. „ [1]

La propagation de la religion chrétienne est donc un miracle de l'ordre moral.

277. De même que la seule puissance divine donne l'explication de la première propagation de la religion chrétienne et de son établissement dans

[1] Se il mondo si rivolse al cristianesmo,
Diss' io senza miracoli, quest' uno
È tal che gli altri non sono il centesmo.

l'Empire Romain; ainsi, elle seule encore, nous rend compte de la conversion des nations barbares que se partageait l'Empire Romain. Leur férocité native et leur orgueil, en partie légitime, plièrent sous la folie de la croix, qui les subjugua à la religion des vaincus. Sous son influence bienfaisante ces peuples peu à peu s'adoucirent, et se transformèrent jusqu'à devenir les premières nations par la puissance et la civilisation.

278. La propagation de la religion chrétienne n'est pas finie. Selon la prédiction de son divin fondateur, elle va, sans discontinuité, s'étendant sur toutes les nations et toujours nous rencontrons les preuves de sa divinité. Partout, elle trouve les mêmes difficultés à vaincre et la même insuffisance des moyens humains l'accompagne toujours.

279. Deuxième argument extrinsèque de crédibilité, constituant une preuve d'ordre moral: la conservation de cette même religion parmi les nations qu'elle a d'abord converties. Car, ne l'oublions pas, l'ennemi de la religion est encore dans le cœur de tous les hommes, même dans le cœur de ceux qui ont reçu une éducation chrétienne.

Chacun porte en soi-même le germe de toutes les passions mauvaises; et, par conséquent, la lutte contre les enseignements de la religion qui met un frein à toutes ces passions. Aussi, après avoir vaincu les païens, a-t-elle dû, dans le monde romain, surmonter l'orgueil des hérétiques qui s'efforçaient de la corrompre; dompter le caractère superbe des barbares; se préserver de leur brutalité et de leurs

superstitions; se séparer de la servitude impériale et royale; se maintenir contre l'inconduite et la simonie des clercs; enfin, elle a dû enchaîner à son obéissance et à ses croyances, l'intelligence des savants, en subjuguant les révoltes orgueilleuses de la raison individuelle, et de l'incrédulité, toutes formes d'égoisme transcendant.

Et, malgré tant de difficultés, malgré les faiblesses, et, quelquefois, les fautes de ses ministres, elle a maintenu l'intégrité de sa foi, la liberté de la parole et de son existence, ne sacrifiant jamais, même par le silence, la vérité à quelques avantages momentanés, et, beaucoup moins encore, aux intérêts personnels de ses chefs et de ses pasteurs.

Or, en considérant combien grande est l'instabilité humaine, combien difficiles sont la persévérance dans le bien et la résistance à des assauts et luttes continuels, on comprend que cette religion n'a pu, sans une assistance spéciale de Dieu, persévérer, durant tant de siècles, dans le même système d'une foi identique et d'un même zèle, immobile dans la série de ses pasteurs et du corps des ministres et des fidèles. Et cela, malgré les passions et les intérêts contraires, malgré la diversité des caractères, des coutumes, et la rivalité des nations.

280. Un troisième et spécial argument de crédibilité externe, constituant un miracle de l'ordre moral, nous est fourni par le nombre quasi infini des martyrs chrétiens. L'histoire du christianisme s'ouvre avec trois siècles de sanglantes persécutions. La puissance du glaive, avec sa force redoutable,

accoutumée à tout briser sur son passage, recule, d'abord, étonné; ensuite, elle s'acharne avec férocité sur ces Galiléens, qui osent, sans armes, résister à son indomptable volonté. Et une multitude sans nombre d'hommes et de femmes, de jeunes gens et de vieillards soutiennent, avec force et sérénité d'âme, les plus atroces tourments inventés par la cruauté des bourreaux; et cependant une seule parole aurait pu, non seulement les délivrer, mais, bien souvent encore, leur obtenir la faveur des empereurs. Et il en fut ainsi pendant trois siècles; ajoutons même que le massacre ne cessa que parce qu'il n'y avait plus de persécuteurs. Bien plus, les outrages faits aux martyrs, loin d'empêcher la contagion de l'exemple, ne servaient qu'à multiplier les adhérents, de sorte que Tertulien a pu dire que le sang des martyrs était une semence de chrétiens.

281. Si l'on considère la fragilité humaine, l'amour instinctif de la vie, la répugnance pour la souffrance, ce spectacle d'un nombre quasi infini de martyrs n'est point humainement explicable. La solution de l'énigme ne se trouve que dans les paroles du fondateur de l'Eglise, qui a promis d'être avec les siens, quand, pour son nom, ils seraient conduits devant les rois et les présidents, et de mettre en leur bouche ce qu'il faudrait répondre.

282. Ce qui est arrivé dans l'Empire Romain, s'est encore produit au dehors; dans les temps anciens, en Perse et en Arménie; et, plus tard, au XVI siècle en Angleterre. Partout où sévirent les persécutions, nous rencontrons les mêmes faits

d'une cruauté inouïe de la part des persécuteurs et d'une force sublime dans la multitude des martyrs. Ce qui démontre évidemment que la vertu admirable de ces héros n'est pas une combinaison fortuite de circonstances passagères, mais une vertu intrinsèque à la religion. A notre époque même, l'extrême Orient nous donne des exemples admirables. Les fidèles de ces régions n'auraient point à rougir, si on les mettait en parallèle avec les chrétiens des premiers temps.

283. En considérant simultanément les arguments que nous venons de résumer, nous sommes en présence d'un ensemble de faits, conspirant tous à nous montrer la divinité de la religion. Les prophéties qui la préparent, les miracles qui l'accompagnent, les œuvres qui nous la montrent assistée de la vertu d'en Haut, vertu qui brille, tout spécialement, dans sa propagation, sa conservation et la constance invincible d'un nombre infini de martyrs, sont autant de preuves éclatantes. Elle est donc l'objet d'une providence spéciale, de sorte, qu'après tout cela, si elle n'était point vraie, nous ne pourrions que répéter: " Seigneur, si nous sommes trompés, ce n'est point par un autre que par vous. „

284. La religion chrétienne est donc divine et son fondateur a une autorité divine pour la proposer. Mais il n'est pas seulement un légat divin; il s'est proclamé Dieu d'une manière indéniable; [1]

[1] Voir S. Math. chap. XVI, v. 17-18. S. Jean chap. III, v. 13-16, chap. V, v. 19; chap. VIII, v. 5; chap. XX, v. 27-28; etc.

il a été reconnu Dieu par les chrétiens et confessé comme tel par les martyrs.

Or, s'il n'en était point ainsi, la base de la religion serait fausse et son fondateur un grand coupable, puisqu'il aurait usurpé les honneurs de la divinité. On ne pourrait plus dire que la religion établie par lui est divine, et que divine est l'autorité de son fondateur. Donc, de la religion chrétienne et de la divine mission de son Auteur, découle encore la divinité de l'une et de l'autre.

285. La religion chrétienne, considérée dans toute son intégrité, n'est pas autre que la religion catholique. Aussi, les preuves spéciales de crédibilité qui établissent d'une manière générale la divinité du christianisme militent seulement en sa faveur.

En effet, sans entrer dans les discussions théologiques, il est manifeste qu'elle seule peut revendiquer la sainteté de la doctrine et des œuvres; qu'elle seule fut miraculeusement propagée et se propage encore avec l'insuffisance des moyens humains; qu'elle seule se conserve au milieu d'innombrables difficultés, et qu'elle seule a été scellée par le sang des martyrs.

Les autres confessions chrétiennes ne sont donc que des falsifications ou des diminutions du christianisme.

Tel est le résumé des choses essentielles que les apologistes ont développé sur ce point.

286. La force de ces arguments, n'est sans doute connue, d'une manière réflexe, que par les savants; néanmoins elle est suffisamment à la portée

de toute personne élevée dans la religion catholique; elle produit même une impression profonde en toute personne dont l'éducation est sérieuse.

En effet, il n'est pas un catholique qui n'ait plus ou moins entendu parler des anciennes prophéties; des miracles opérés par le Rédempteur, les Apôtres et les Saints; des exemples frappants des martyrs; des difficultés surmontées par l'Eglise dans sa propagation et sa conservation. Quel est le chrétien qui n'admire, ou n'ait, au moins parfois, admiré la sainteté de la doctrine et ressenti la vertu fortifiante des sacrements et des rites sacrés ?

Ainsi, la vérité de la religion catholique est plus que suffisamment connue de tout chrétien. Il n'est pas nécessaire qu'il soit philosophe, pour subir, en vertu de cette connaissance des vérités morales, l'obligation de l'obéissance.

Il doit en être ainsi. La religion catholique est proposée, non aux seuls philosophes, mais à tout le genre humain; et, par conséquent, sa véracité et sa crédibilité doivent être accessibles même aux ignorants. Il faut encore ajouter (ce qui est l'enseignement des théologiens et ce que la raison trouve pleinement conforme à la divine Providence) que la grâce est d'un puissant secours. Elle supplée au raisonnement naturel et imprime dans l'âme la certitude des vérités que l'Eglise propose à notre croyance. Elle produit dans l'âme l'effet de la démonstration apodictive sans les prémisses naturelles; l'omnipotence de Dieu, suppléant aux causes secondes. De là, l'enfant reçoit, avec le

baptême, la grâce sanctifiante qui l'unit mystiquement à Dieu et lui infuse l'habitude de la foi, cette inclination de l'âme à l'acceptation des enseignements de l'Eglise. Aussi, avec le développement progressif de l'intelligence, on lui propose, en même temps, et les vérités naturelles et les vérités surnaturelles, ainsi que les motifs de crédibilité qui accompagnent ces dernières. Les unes et les autres lui paraissent bonnes; les secondes pleinement conformes aux premières; et les faits, sur lesquels s'appuie la révélation, sont, à ses yeux, aussi dignes de foi que les grandes vérités historiques. Bien plus, l'enfant apprécie la beauté des vérités religieuses; son cœur en éprouve la vertu bienfaisante; et de même qu'un sentiment naturel l'incline à la croyance des vérités naturelles, ainsi fait la grâce pour la coyance des vérités surnaturelles.

287. Avec les années, il pourra se présenter des difficultés et s'élever des doutes. Mais il n'en sera pas plus ébranlé dans ses convictions religieuses, que la certitude du sens moral n'est atteinte par les difficultés et les doutes qu'on peut soulever contre les principes naturels de l'éthique. De même aussi, l'évidence directe de tous les principes de sens commun, et de leurs conséquences premières, n'est pas affaiblie par les sophismes des sceptiques, bien qu'il n'y ait que les personnes, habituées à la réflexion et aux luttes de la pensée, qui puissent résoudre toutes les objections et toutes les subtilités. L'homme de bon sens en comprend aisément l'inanité, sans pouvoir en rendre compte

d'une manière réflexe. La même chose arrive pour la crédibilité de la révélation. Les arguments qui la proposent sont d'une naturelle et facile évidence pour le sens commun. L'homme droit n'est point du tout étonné de rencontrer des difficultés qui sont pour lui insolubles. En matière religieuse plus qu'en toute autre, il n'est point surpris qu'il en soit ainsi, d'autant plus qu'il connaît la sublimité de la religion, et qu'il comprend comment elle peut renfermer des mystères. Et si, à l'évidence naturelle des motifs de crédibilité, on ajoute le secours surnaturel de la grâce, qui avertit l'âme, (mystiquement, mais réellement) de l'inanité des objections qu'on lui oppose, il sera plus évident encore, que tout chrétien instruit de la vérité catholique, aura une pleine certitude de la vérité de la religion, quoiqu'il ne soit pas théologien.

288. Dans un moment d'égarement, il pourra sans doute arriver que l'âme, se faisant illusion à elle-même, cède à une tentation contre la foi, comme elle peut céder à toute autre tentation contre les vertus naturelles. Peut être cherchera-t-elle à regarder comme bonnes les suggestions de la passion. C'est ainsi qu'aveuglée par la haine, elle voudra regarder comme permis un acte de vengeance, ou encore qu'elle cherchera à se persuader que ce même acte de vengeance n'est défendu par aucune loi divine. Cependant, le premier feu de la passion éteint, l'homme sent le remords de la conscience ; il comprend toute la fausseté des motifs qui l'ont

fait faiblir; il se reconnaît coupable de les avoir regardés comme bons. La même chose arrive pour ce qui est opposé à la foi.

289. Bien différente est la situation de celui qui est élevé dans une fausse religion, ou d'après les principes d'une fausse morale. Et d'abord, les preuves qui militent en faveur d'une fausse religion ne sont point objectivement vraies. En examinant attentivement cette religion, on s'aperçoit que les théories ne sont pas toujours conformes à la raison et que les faits, sur lesquels elle s'appuie, ne sont pas solidement établis. Comme l'enseignement catholique est objectivement vrai, la raison en découvre de plus en plus la beauté, l'intrinsèque harmonie et la sainteté. Si, au contraire, on examine la doctrine d'une fausse religion, les principes s'obscurcissent et les difficultés grandissent. Pendant que, d'un côté, la grâce divine aide puissamment l'âme à connaître l'insuffisance des objections opposées à la vérité catholique; d'un autre côté, elle agit en sens inverse, relativement à la fausse religion, c'est-à-dire, qu'elle montre la fausseté des raisons qui semblent l'appuyer, et la solidité des objections qui l'ébranlent.

Ainsi, un homme, dont les intentions sont droites, se fortifie par l'étude dans la foi catholique et s'éloigne des fausses doctrines.

Nous avons parlé suffisamment des arguments de crédibilité et des raisons qui en établissent la connaissance; poursuivons, et résumons les autres préliminaires indiqués par les théologiens.

§. III.

MAGISTÈRE AUTORISÉ, CONSTITUÉ PAR JÉSUS-CHRIST POUR CONSERVER, EXPLIQUER ET APPLIQUER SA DOCTRINE.

290. Notre Seigneur Jésus-Christ n'a pas seulement enseigné une doctrine, il a encore établi un magistère spécial avec mission de la conserver, de la prêcher aux nations, de l'expliquer, de l'interprêter et de l'appliquer aux cas particuliers. Au dernier chapitre de S. Mathieu, il ordonne à ses apôtres de prêcher à toutes les nations et de leur enseigner à observer tout ce qu'il a prescrit, promettant d'être avec eux jusqu'à la consommation des siècles, et, par là même, avec leurs successeurs.

Chap. XXVIII, v. 18 et suivants. " *Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre.*

" *Allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit :*

" *Leur apprenant à garder tout ce qui je vous ai commandé ; et voici que je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la consommation des siècles.* „

Un ordre spécial fut ensuite donné à S.t Pierre, comme on le lit en S.t Luc, chap, XXII, v. 31 et 32 : " *Le Seigneur dit encore : Simon, Simon,* (On sait que cet apôtre avant de recevoir du Rédempteur, comme on le lit en S.t Jean chap. I, v. 42, le nom de Pierre s'appelait Simon) *voilà que Satan vous a demandé pour vous cribler comme le froment; mais j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille*

point ; et toi, quand tu seras converti, confirme tes frères. „

Nous ne multiplierons pas les citations, parce que notre but n'est point de démontrer théologiquement la vérité catholique, mais simplement de l'exposer.

Notre Seigneur Jésus-Christ a donc constitué un magistère autorisé pour l'explication de sa doctrine.

Il a dû agir ainsi pour l'efficacité de la religion, puisqu'il ne voulait pas y suppléer par des moyens extraordinaires, par des illuminations et des révélations individuelles : moyens dont nous ne trouvons aucun indice dans les Saintes Ecritures et qui, par le fait même de leur singularité, sont moins adaptés au but du divin Sauveur.

291. Si le divin Rédempteur n'avait pas constitué un magistère, avec mission de conserver et d'expliquer son Evangile, la religion, à la mort des Apôtres choisis par lui, aurait été abandonnée à l'industrie des hommes, comme une science ou un art profane.

Et, en conséquence, les hommes de tous les siècles auraient dû en rechercher la connaissance soit par leur propre étude, soit en s'en remettant au jugement de ceux qui font profession de cette étude, c'est-à-dire, aux théologiens.

Mais ni l'un ni l'autre de ces systèmes ne pouvait avoir une issue favorable : le premier, parce que le petit nombre seulement peut s'adonner aux études théologiques ; et, encore, ce petit nombre n'arrive-t-il, qu'après un temps considérable, à une

connaissance fort restreinte; enfin, avec les seules forces de la raison humaine, ce petit nombre tomberait facilement dans l'erreur, ou, du moins, dans l'incertitude sur beaucoup de points.

292. Sujets à l'erreur, amis de la discussion, les théologiens forment entre eux plusieurs écoles. D'où il appert que leur jugement ne saurait constituer un criterium suffisant pour le genre humain. Le peuple ne saurait à qui accorder sa croyance.

La connaissance, et, par là, l'efficacité de la religion du Christ seraient bien imparfaites. Il y a longtemps qu'on ne professerait plus la religion chrétienne; elle ne serait qu'un système, soumis à l'étude des savants, comme celui de Platon ou d'Aristote.

293. Bien moins encore peut-on dire que la S.te Ecriture soit suffisante pour donner au peuple la connaissance de la doctrine chrétienne. En effet, 1°, il serait nécessaire de connaître l'autorité divine des livres sacrés. Or cette connaissance, si on fait abstraction de l'autorité de l'Eglise, demande de longues et fatigantes études de critique et et linguistique. Elle n'est donc à la portée que du petit nombre; et 2°, ce petit nombre pourrait errer et tomber en des opinions contradictoires. N'est-ce pas ce qui arrive chez les Protestants, c'est-à-dire, chez ceux qui ne reconnaissent point le magistère infaillible établi par le Christ? Les partisans de la Bible se disputant sur le nombre et l'intégrité des livres saints, il en résulte que le peuple n'aurait pas une base solide sur laquelle il pût asseoir sa confiance.

294. Alors même qu'il serait démontré que ces livres sont divins et qu'ils contiennent toute la doctrine de Jésus-Christ, (ce qui n'est pas, puisque beaucoup de choses ne sont pas écrites) resterait encore la difficulté d'une exacte interprétation.

Or, ces livres ne sont clairs, ni dans la langue originale pour ceux qui la comprennent, ni dans les différentes versions pour les autres. Chacun pourrait s'en convaincre lui-même par la simple lecture, si les multiples discussions des théologiens et surtout des hérétiques n'étaient une preuve plus que convaincante de ce que nous venons d'avancer.

Il est donc hors de doute que, si le divin Rédempteur a voulu pourvoir à la conservation et à l'efficacité de sa doctrine, il a dû laisser de côté les moyens extraordinaires. On ne peut compter sur ces moyens, précisément parce qu'ils sont extraordinaires. Jésus-Christ devait donc constituer un magistère avec mission de conserver, d'expliquer et d'appliquer sa doctrine.

ARTICLE II.

Institution de l'Eglise comme société parfaite.

§. I.

INSTITUTION DE L'ÉGLISE.

295. Le divin Rédempteur n'a pas seulement proposé une religion, il a fondé une société religieuse, qu'on appelle l'Eglise.

Pour constituer une société, nous l'avons vu au n. 36, trois éléments sont nécessaires: 1°, l'union de plusieurs hommes; 2°, la tendance à la même fin; 3°, l'emploi de moyens communs.

Or, le divin Sauveur a proposé, à la croyance de tous les hommes, une même doctrine sous le magistère infaillible de ses Apôtres et de leurs successeurs, et une même morale à observer pour acquérir la vie éternelle, " *Qui non crediderit, condemnabitur* „. S. Marc, chap. XVI, v. 15. " *Et il leur dit: Allez dans tout l'univers, et prêchez l'Evangile à toute créature. Celui qui croira et sera baptisé, sera sauvé: mais celui qui ne croira pas sera condamné* „.

Il a ensuite établi les sacrements comme moyen principal de sanctification. Les plus nécessaires sont le Baptême et la Pénitence [1], dont il a confié l'administration à une classe déterminée de personnes qui se recrutent parmi les chrétiens, et par le moyen du sacrement de l'Ordre [2]. Cette classe dé-

[1] S. Jean, chap. XX, v. 21. " *Et il leur dit de nouveau: Paix à vous. Comme mon Père m'a envoyé, ainsi moi je vous envoie. Lorsqu'il eut dit ces mots, il souffla sur eux et il leurs dit: Recevez le Saint Esprit, Ceux à qui vous remettrez les péchés ils leurs seront remis; et ceux à qui vous le retiendrez, ils leurs seront retenus* „.

[2] Dans la dernière scène, le divin Rédempteur en instituant l'Eucharistie a dit, soit après la consécration du pain, soit après la consacration du calice: " *Faites ceci en mémoire de moi* (S. Paul épist. I aux Corinthiens, chap. XI, v. 23 et suivants). *Faites ceci toutes les fois que vous boirez, en mémoire de moi. Car toutes les fois que vous mangerez ce pain et boirez ce calice, vous annoncerez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne* „.

Et ceci doit s'accomplir perpétuellement dans l'Eglise.

C'est pourquoi, les théologiens concluent, et le Concile de Trente

terminée de personnes se compose de divers degrés, c'est-à-dire, comme l'enseigne le Concile de Trente, des évêques, des prêtres et des ministres. Cet ensemble constitue la *hiérarchie* ou *principat sacré*, ainsi nommé de la fin pour laquelle Dieu lui a donné ses pouvoirs On l'appelle encore, d'une manière générale, *cléricature*.

La hiérarchie n'est point seulement le magistère ou l'autorité doctrinale infaillible; elle comprend, de plus, un ministère chargé de l'administration des moyens de sanctification. On l'appelle pouvoir d'Ordre, et son objet spécial est la célébration du culte public (sacerdoce). Le culte consiste principalement dans l'administration de l'un des sacrements, qui est, en même temps, sacrifice (Eucharistie) c'est-à-dire, un acte solennel de reconnaissance du souverain domaine de Dieu sur toute créature, spécialement sur leur existence, puisqu'il est le maître de la vie et de la mort. La hiérarchie comprend donc, outre l'autorité dogmatique, l'autorité *liturgique*, ou pouvoir de régler tout ce qui se rapporte au culte public divin et à l'administration des sacrements et des sacramentaux. [1]

enseigne, que, par ces paroles de Jésus-Christ, les Apôtres ont été ordonnés prêtres, ont reçu le pouvoir de conférer l'Ordre à d'autres personnes, c'est-à-dire, d'ordonner les évêques et les prêtres.

[1] Par sacramentaux on entend tous les rites et signes sensibles institués par l'Eglise, et qui sont en quelque sorte le complément des sacrements.

Les sacrements sont des signes sensibles et efficaces de la grâce, institués par Jésus-Christ, pour la sanctification des âmes. Ils sont les instruments de la grâce, et la produisent immédiatement par eux-mêmes; en d'autres termes, par une efficacité qui leur est propre, et

La hiérarchie comprend, en troisième lieu, une autorité disciplinaire, c'est-à-dire, le droit de veiller sur les mœurs des fidèles, d'examiner si on enseigne et si on observe les lois dogmatiques, morales et liturgiques. A ce pouvoir se rattache également le droit de régler les mœurs par les prescriptions de nature à préserver les fidèles des dangers et à promouvoir leur sanctification [1].

qu'ils tiennent de Dieu, ou en vertu de l'application de la matière et de la forme, ou encore, comme disent les théologiens, *ex opere operato* dans tous ceux qui n'y mettent pas obstacle. Ainsi le baptême efface le péché originel, et confère la grâce sanctifiante, même aux enfants.

Les sacramentaux, comme l'eau bénite, les *Agnus Dei*, les diverses bénédictions, sont institués par l'Eglise qui en a reçu le pouvoir de Jésus-Christ. Ils sont d'un puissant secours à ceux qui les emploient pieusement. En vertu de l'efficacité des prières de l'Eglise, ils obtiennent plus facilement la grâce et ont une efficacité plus grande que les actes purement privés.

[1] A ce sujet se rapportent : — le texte déjà cité de S. Mathieu, chap. XXVIII : *Allez, enseignez* etc., — les paroles par lesquelles Notre Seigneur Jésus-Christ, St. Mathieu chapitre XVI, promet à St. Pierre les clefs du royaume des cieux. Car, au verset 13 et suivants, il interroge ses diciples et dit : " *Quel est celui que les hommes disent être le Fils de l'homme? Ceux-ci répondirent : Les uns disent que c'est Jean Baptiste ; d'autres, Elie ; d'autres, Jérémie, ou quelqu'un des prophètes. Jésus leur demanda : Et vous, que dites-vous que je suis? Prenant la parole, Simon Pierre dit : Vous êtes le Christ, le fils du Dieu vivant. Et Jésus répondant, lui dit : Tu es heureux, Simon, fils de Jean, car ni la chair, ni le sang ne t'ont révélé ceci, mais mon Père qui est dans les cieux. Aussi moi je te dis que tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise, et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle.*

" *Et je te donnerai les clefs du royaume des cieux ; et tout ce que tu lieras sur la terre sera lié aussi dans les cieux ; et tout ce que tu délieras sur la terre, sera aussi délié dans les cieux.* „

Et au chap. XVIII du même S. Mathieu il promet plein pouvoir au collège apostolique. Verset 15 et suivants, nous lisons : " *Si ton frère a péché contre toi, va et reprends-le entre toi et lui seul : s'il t'écoute tu auras gagné ton frère ; s'il ne t'écoute point, prends encore avec toi*

Dans l'Eglise, il y a donc deux éléments: 1°, une hiérarchie, composée de divers degrés, et 2°, des sujets, qu'on désigne, comparativement aux clercs, sous le nom de laïques ou peuple. D'où la nécessité d'un règlement organique disciplinaire, destiné à régler le droit public interne pour le bon ordre et l'efficace direction des grades hiérarchiques inférieurs et des laïques.

Les hommes ont donc été réunis par Jésus-Christ dans une même famille par la profession d'une même foi, par la participation aux mêmes sacrements et sacramentaux, par la sujétion au même magistère, au même sacerdoce et au même régime qui dirige chacun vers la sanctification et coordonne les membres entre eux.

297. L'Eglise a donc réellement tous les éléments d'une vraie société, c'est-à-dire:

1.° *L'union des personnes.* Cette union est la plus complète qu'on puisse imaginer, soit que l'on considère la multitude des associés qui doit renfermer l'humanité entière; soit que l'on considère le lien qui les rattache entr'eux, et qui les oblige par la force d'un rigoureux précepte divin, sous peine de la damnation éternelle.

2.° *La même fin,* qui est la sanctification comme fin prochaine, et la vie éternelle comme

une ou deux personnes, afin que sur la parole de deux ou trois témoins tout soit avéré. Que s'il ne les écoute point, dis-le à l'Eglise; et s'il n'écoute point l'Eglise, qu'il te soit comme un païen et un publicain.

" *En vérité, je vous le dis: tout ce que vous lierez sur la terre, sera lié aussi dans le ciel: et tout ce que vous délierez sur la terre, sera délié aussi dans le ciel.* „

fin dernière; fin, par conséquent, la plus sublime et l'unique vraiment nécessaire.

3.° *La communauté de moyens,* c'est-à-dire, la profession d'une même foi, la participation aux mêmes sacrements et sacramentaux, l'obéissance aux mêmes pasteurs.

La foi et les sacrements sont des moyens substantiellement surnaturels; les sacramentaux et la discipline ne sont qu'accidentellement surnaturels par l'origine de l'autorité qui les prescrit et par la fin dernière à laquelle ils tendent.

Jésus-Christ a donc fondé une vraie société religieuse.

§. II.

QUALITÉS ET PROPRIÉTÉS DE L'ÉGLISE.

298. L'Eglise a plusieurs qualités et propriétés. Elle est:

a) une société *légitime*, comme légitime est le droit de Dieu qui l'a instituée;

b) une société *nécessaire* en droit, c'est-à-dire, obligatoire, puisqu'elle est l'objet d'un précepte de la part de Dieu; et par là, une société juridique;

c) une société en droit *universelle* ou *catholique* puisqu'elle est obligatoire pour tous les hommes;

d) une société *publique* puisqu'elle a souci, non du bien particulier, mais du bien commun nécessaire à tous les hommes;

e) une société *visible* et *extérieure*, puisqu'elle est une société d'hommes; et que visibles sont la hiérarchie, la prédication de la foi, les sacrements, les sacramentaux, la discipline imposée par la hiérarchie, et tout le règlement organique;

f) une société *spirituelle* quant à sa fin, bien que les membres et les moyens soient visibles. Ces derniers, cependant, soit par leur nature, soit par l'institution positive de Dieu, n'en ont pas moins une efficacité même invisible de sanctification. Ce sont de vrais *moyens*, placés entre le sujet qu'ils doivent aider, c'est-à-dire, l'homme social, et entre la fin à laquelle ils doivent conduire, c'est-à-dire, la sanctification et la vie éternelle. Ils participent, en conséquence, à la nature des deux extrêmes qu'ils doivent unir: à la spiritualité de la fin par leur efficacité, et à la visibilité de l'homme, puisqu'ils doivent être administrés par la société;

g) une société *surnaturelle* par son origine, sa fin et ses moyens;

h) une société *inégale* parce que le pouvoir social (pouvoir d'ordre et de juridiction qui comprend également le magistère) a été communiqué à la hiérarchie;

i) une société *perpétuelle*, devant durer aussi longtemps que le genre humain dont elle doit procurer le salut;

l) une société douée de l'*infallibilité*, puisqu'elle a la promesse de l'assistance divine jusqu'à la fin des siècles; (S.^{t} Mathieu, chap. ult., déjà cité au n. 290): et que les portes de l'enfer ne pré-

vaudront jamais contre elle. S.t Math. chap. XVI, déjà cité au n. 296;

m) une société *indéfectible* puisqu'elle conservera toujours la nature et la constitution essentielle que Dieu lui a données. Elle pourra, cependant, subir quelques modifications accidentelles qui ne nuisent en rien à sa nature substantielle.

L'Eglise, en effet, ayant reçu de Dieu sa nature et sa constitution, est par là même l'objet d'une loi divine. Aucun législateur secondaire ne saurait abolir la loi du législateur suprême, s'il n'en a reçu le pouvoir d'une manière spéciale. Or, Dieu n'a pas donné à l'Eglise le pouvoir de changer les lois que lui-même a établies.

§. III.

DISTINCTION DE L'ÉGLISE ET DE LA SOCIÉTÉ CIVILE.

299. Il ressort, d'une manière évidente, des propositions établies plus haut, que l'Eglise et l'Etat sont deux sociétés distinctes.

Elles diffèrent: 1°, *par l'origine.* L'Eglise, en droit et de fait, est l'œuvre surnaturelle et immédiate de Dieu. La société civile trouve, en droit, son origine dans la nature; et, de fait, dans la volonté immédiate des hommes.

Elles diffèrent: 2°, *par la fin.* La fin prochaine et dernière de l'Eglise est strictement spirituelle et surnaturelle. Quant à l'Etat, sa fin prochaine est

naturelle et temporelle. Le but éloigné et ultime de toute chose est le même; et dans l'ordre présent de la Providence, même pour l'Etat, c'est la fin surnaturelle de l'homme.

300. Cependant, la relation des deux sociétés à cette fin dernière est diverse, parce que le mode, par lequel elles se rapportent à la fin dernière de l'homme, dépend de la nature de leur fin prochaine. Or, cette fin prochaine est, pour l'Eglise, la sanctification dont la relation est directe, c'est-à-dire, que par sa nature, l'Eglise tend à l'acquisition de la fin dernière. Elle est, de plus, une condition indispensable et un moyen suffisant pour l'obtenir.

Au contraire, le bien temporel qui est la fin prochaine de la société civile, n'est ni suffisant pour arriver à la fin dernière, ni une condition nécessaire. L'état de bonheur ou de malheur en cette vie est, en effet, indifférent pour le salut éternel.

Donc la fin civile se rapporte à la fin dernière de l'homme dans ce sens seulement: 1°, qu'elle ne doit jamais être en opposition avec cette même fin dernière; et c'est là le rapport négatif; 2°, qu'elle doit être organisée de manière, à fournir, à la société spirituelle, au moins, les moyens de l'ordre temporel essentiellement nécessaires. Nous n'allons pas plus loin, ne voulant point entrer dans les points controversés parmi les théologiens catholiques.

Et c'est le rapport affirmatif. On peut aussi l'appeler *indirect* pour en mieux exprimer la nature et la différence avec le rapport de la fin prochaine de l'Eglise à la fin dernière de l'homme.

301. 3.° Distincts par la fin sociale, l'Eglise et l'Etat diffèrent encore *par les moyens*. Les moyens qu'emploie l'Eglise, sont surnaturels et d'une efficacité spirituelle; tandis que les moyens employés par l'Etat sont naturels par eux-mêmes et temporels.

4.° Ils diffèrent quant au côté matériel, c'est-à-dire, par l'extension. L'Eglise, en effet, est obligatoire pour tous les hommes; elle a le droit de s'établir sur toute la terre. La société civile est composée de plusieurs Etats, et chaque Etat n'est que la réunion de quelques hommes, sur un territoire propre et limité.

5.° Ils diffèrent, enfin, quant à la magistrature. La hiérarchie (magistère, ministère et juridiction ecclésiastique) a été établie immédiatement par son divin fondateur. Les premiers pasteurs, outre cette institution divine, ont encore le droit et le devoir de s'associer, jusqu'à la fin des siècles, des coopérateurs et des continuateurs de la mission qu'ils ont reçue; et cela, par le rite sacramentel, s'il s'agit du pouvoir d'Ordre. Ainsi donc, au pouvoir spirituel et surnaturel, ils unissent une première origine immédiatement divine. Les souverains et les présidents, au contraire, ont un pouvoir simplement naturel et temporel, émanant immédiatement de faits humains; et pour eux il n'est point question du sacrement de l'Ordre. Bien plus, le degré suprême de la hiérarchie, c'est-à-dire, le souverain pontificat, doit être *un* comme une est l'Eglise, tandis que les Etats sont multiples, comme

multiple aussi est la souveraineté. Le souverain pouvoir de l'Eglise ne saurait donc s'identifier, dans un seul sujet, avec le souverain pouvoir civil. Cela ne peut se réaliser que d'une manière accidentelle, dans un seul des nombreux Etats existants.

§. IV.

PERFECTION JURIDIQUE DE L'ÉGLISE, C'EST-À-DIRE, SON INDÉPENDANCE.

302. Au n. 64 nous avons vu qu'une société juridiquement parfaite est celle qui a un droit, parfait et indépendant, à tout ce qui est nécessaire dans sa sphère pour atteindre sa fin. Or, telle est l'Eglise, comme le prouvent:

1.° la volonté positive de son divin fondateur;

2.° la nature elle-même de cette société, posé le fait de sa divine institution.

On prouve la volonté de son divin fondateur, comme toute autre vérité théologique:

1.° par l'Ecriture Sainte;

2.° par la tradition.

Il ne nous appartient pas d'examiner tous les arguments de la S.te Ecriture et de la tradition qui prouvent cette vérité; c'est là l'œuvre des théologiens, et on peut consulter, tout spécialement, Bellarmin, dans ses *Controverses*. Nous nous contentons ici de faire un résumé des principaux arguments, qui sera plus que suffisant pour l'établissement de notre thèse.

A. *Preuves de la S.te Ecriture.*

303. Au n. 296 nous avons cité, en note, le texte de St. Mathieu, chap. XVI, dans lequel le Rédempteur déclare St. Pierre le fondement de l'Eglise, et lui promet les clefs du royaume des cieux, ainsi que le pouvoir de lier et de délier: " *Aussi moi je te dis que tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise, et les portes de l'Enfer ne prévaudront point contre elle.*

" *Et je te donnerai les clefs du royaume des cieux; et tout ce que tu lieras sur la terre sera lié aussi dans les cieux; et tout ce que tu délieras sur la terre sera aussi délié dans les cieux.* „

D'où nous pouvons raisonner ainsi:

1.° D'après la promesse divine, l'Eglise est fondée sur Pierre d'une manière indéfectible, et les portes (le pouvoir) de l'enfer ne peuvent prévaloir contre elle. Or, si Pierre, et, par lui, l'Eglise ne pouvait se suffire à elle-même et n'était indépendante de tout autre pouvoir, Pierre ne serait plus le fondement de l'Eglise; ce serait l'autorité dont Pierre et l'Eglise recevraient une direction et une règle. Et comme en dehors de l'autorité ecclésiastique, on ne connait d'autre autorité publique que la puissance civile, il s'ensuivrait que l'Eglise, dans son degré suprême, serait gouvernée par les princes de la terre. L'Eglise n'aurait plus pour base Pierre, mais César, ou plutôt les Césars, car il y a un grand nombre de princes civils et chacun est indépendant dans son Etat.

2.° Pierre a reçu de Jésus-Christ les clefs du royaume des cieux; et par ce nom de *royaume des cieux,* la S.te Ecriture veut indiquer l'Eglise. C'est ce qui ressort clairement des paraboles évangéliques.

En effet, en St. Mathieu chap. XIII, v. 24 et suivants, le Seigneur compare le royaume des cieux à un champ, dans lequel le père de famille sème le bon grain, et l'homme ennemi la zizanie, qui croît avec le bon grain, et, à la récolte, est jetée au feu. - Au verset 31, le royaume des cieux est comparé au grain de sénevé, la plus petite des semences, qui croît plus que tous les légumes et devient un arbre, de sorte que les oiseaux du ciel viennent se reposer sur ses branches. - Au verset 47, le royaume des cieux est assimilé à un filet jeté dans la mer, qui prend toutes sortes de poissons, bons et mauvais. Les bons sont mis dans des vases et les mauvais rejetés sur la rivage. " *Ainsi en sera-t-il à la consommation du siècle; les anges viendront et sépareront les méchants du milieu des justes, et les jetteront dans la fournaise du feu.* „

Et au chap. XXV de St. Mathieu, le royaume des cieux est comparé à dix vierges, cinq sages et cinq folles.

Il est évident que, par ces paraboles, l'Evangile ne désigne point le séjour du bonheur éternel, mais le royaume de Dieu sur la terre, c'est-à-dire, l'Eglise; parce que, seule, elle renferme dans son sein des bons et des méchants. Donc, au ch. XVI, Notre Seigneur promet à Pierre les clefs du royaume des cieux, c'est-à-dire, de l'Eglise. Ses clefs

sont le symbole de l'autorité suprême; de là, le Rédempteur ajoute, comme effet des clefs confiés à St. Pierre, que tout ce qu'il déliera sur la terre, sera délié dans le ciel, et que tout ce qu'il liera sur la terre sera lié dans le ciel; en d'autres termes, que, toute obligation imposée par lui aux hommes, sera ratifiée dans le ciel, et que toute condonation sera également ratifiée dans le ciel. Or, celui qui peut tout lier et délier, a, sans ancun doute, un pouvoir plein et indépendant. Tel est, donc, celui de Pierre, et par lui, celui de l'Eglise.

3.° Bien plus, si St. Pierre n'était pas indépendant dans le gouvernement de l'Eglise, il ne serait pas vrai que tout ce qu'il délie sur la terre, soit délié dans le ciel, et que tout ce qu'il lie sur la terre, soit lié dans le ciel. Le jugement suprême dans le gouvernement de l'Eglise n'appartiendrait plus à l'Eglise ou à la hiérarchie, mais au pouvoir civil, et Dieu confirmerait plutôt au ciel le décret du prince civil que celui de Pierre lui-même.

4.° On peut faire un argument analogue sur le texte de St. Mathieu, chap. XVIII, rapporté au n. 296. Dans ce texte notre Seigneur promet à tout le collège des apôtres, que tout ce qui sera lié ou délié par eux sur la terre, sera lié ou délié dans le ciel; et il conclut en disant qu'il faut tenir pour païen et publicain, c'est-à-dire, comme étranger à l'Eglise, comme pécheur public et inexcusable, quiconque n'obéit pas à l'Eglise.

5.° Ensuite, la promesse faite par Jésus-Christ à St. Pierre de l'établir fondement de l'Eglise, et

pour parler sans métaphore, de lui conférer le souverain pouvoir de l'Eglise, a été mise à exécution par le Sauveur. C'est ce que nous lisons en St. Jean, chap. XXI, lorsqu'après la résurrection, réclamant de St. Pierre une triple confession d'amour en réparation de la triple négation de la nuit de la passion, il le déclara, par trois fois, pasteur de son troupeau, de ses agneaux et de ses brebis. Au chap. XXI, v. 15, nous lisons: " *Lors donc qu'ils eurent mangé, Jésus dit à Simon Pierre: Simon, fils de Jean, m'aimes tu plus que ceux-ci? Il lui répondit: Oui, Seigneur, vous savez que je vous aime. Jésus lui dit: Pais mes agneaux. Il lui dit de nouveau: Simon, fils de Jean, m'aimes-tu? Oui, Seigneur, vous savez que je vous aime. Jésus lui dit: Pais mes agneaux. Il lui dit une troisième foi: Simon, fils de Jean, m'aimes-tu? Pierre fut contristé qu'il lui eut dit une troisième fois: M'aimes-tu? Et il lui répondit: Seigneur, vous connaissez toutes choses, vous savez que je vous aime. Jésus lui dit: Pais mes brebis.* „

Voilà donc St. Pierre établi le pasteur visible du troupeau de Jésus-Christ, qui est l'Eglise; et qui ne le suit pas, n'est pas agneau du Seigneur, dont Pierre est le vicaire et le représentant. C'est pourquoi, son pouvoir est plein et indépendant, comme le pouvoir de celui dont il tient la place et qu'il représente.

Si, au contraire, Pierre était sous la dépendance du pouvoir civil, le pasteur suprême de l'Eglise ne serait point Pierre, mais le prince, ou plutôt tout prince dans son Etat.

6.° Enfin, ne multiplions pas trop les citations: disons seulement que Notre Seigneur a donné aux Apôtres tout pouvoir pour continuer sa mission jusqu'à la fin des siècles, et remplir l'œuvre pour laquelle il est venu en ce monde. Les Apôtres ont donc pour atteindre ce but le même pouvoir qu'avait Jésus-Christ. Mais le pouvoir du Sauveur était certainement plein et indépendant. Donc, tel est encore celui des Apôtres et de leurs successeurs. C'est ce qui ressort évidemment du chapitre XXVIII, v. 18, de St. Mathieu. Là, en effet, nous lisons que Notre Seigneur, immédiatement avant de monter au ciel, s'approcha d'eux et leur parla ainsi: " *Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre. Allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit : leur apprenant à garder tout ce que je vous ai commandé; et voici que je suis avec vous, jusqu'à la consommation du siècle.* „

Ces dernières paroles montrent l'infaillible assistance du Saint-Esprit, promise, pour tous les siècles, à l'Eglise et à la succession légitime des pasteurs, qui, étant mortels, ne pouvaient personnellement remplir la mission divine jusqu'à la fin du monde.

304. De l'infallibilité de l'Eglise il découle que, dans son enseignement, elle ne peut errer sur les limites de son propre pouvoir et qu'elle ne saurait usurper les droits de l'autorité civile. Si donc il s'élève quelque controverse sur la compétence de l'Eglise et de l'Etat, l'Eglise doit prévaloir, non

seulement à cause de sa fin supérieure, mais encore à cause de l'infaillibilité de son jugement, exempt de toute prévarication, même en sa propre cause, parce qu'elle est dirigée et assistée par la Vérité incréée.

B. *Scolie.*

Sagesse de Dieu dans la séparation des choses religieuses et des choses temporelles.

305. Dieu a donc voulu distinguer l'administration des choses célestes de l'administration des choses terrestres et rendre celle-là indépendante de celle-ci. C'est là un effet de sa sagesse; car, vu l'humaine dépravation, si le gouvernement des choses religieuses avait été attribué au pouvoir civil, la religion serait l'esclave de la politique; elle deviendrait même un accessoire des choses temporelles.

C. *Preuves de la tradition.*

a) *Des Saints Pères.*

306. L'enseignement divin nous est transmis par l'Ecriture Sainte et la tradition. Cette dernière se manifeste spécialement: 1° par les Saints Pères; 2° par la pratique constante de l'Eglise; 3° par les définitions de l'Eglise.

Les documents relatifs à l'indépendance de l'Eglise, recueillis par Monseigneur Roskovany, évê-

que hongrois, forment plusieurs volumes. En présenter un abrégé serait encore trop long. On peut consulter nos *Institutiones juris publici ecclesiastici*, L. I, n. 256 et suivants (vol. I, page 145 et suivantes). Nous ne pouvons, cependant, nous dispenser d'en présenter ici la doctrine d'une manière sommaire.

Les Saints Pères nous affirment qu'il y a deux genres de pouvoir, l'un temporel, l'autre spirituel, celui du prince, et celui de l'Eglise; tous deux indépendants dans leur ordre; celui de l'Eglise plus noble et plus sublime, s'élevant au dessus de l'autre de toute la distance qui sépare le ciel de la terre et l'âme du corps. En conséquence, et toujours d'après eux, l'empereur est sujet du sacerdoce en tout ce qui se rapporte à la religion. Ainsi *St. Jean Chrysostôme, homélie 15 sur la seconde épitre aux Corinthiens, n. 3 et 4. - St. Isidore de Péluse, Lib. III, ép. 246. - St. Grégoire de Nazianze, orat. 17 et 20 à l'empereur Théodose. - St. Gélase pape, lettre à l'empereur Anastase.*

Ils affirment que l'empereur n'est pas au dessus de l'Eglise, mais dans l'Eglise. Ainsi *St. Augustin;* que dans les choses religieuses l'empereur n'a aucun pouvoir par sa propre autorité; ainsi *St. Grégoire Naz., orat. 2, rapportant les paroles de St. Basile. - St. Gélase pape, lettre 4. - St. Jean Damascène, or. I, sur les images. - St. Eusèbe de Verceil à l'empereur Constance. - St. Ambroise à l'empereur Valentinien.*

Conséquemment, ils rejettent l'intervention civile comme une usurpation sacrilège. Ainsi *St. Théodore au chap. V de la vie de St. Nicète.*

St. Lucifer de Cagliari peut paraître, à première vue, exagéré dans ses invectives contre l'empereur Constance, qui s'ingérait par lui-même dans les affaires ecclésiastiques. Il l'appelle, en effet, *l'Ami du Diable* dans le livre I pour Athanase. Mais ce saint lui récrivit que le Saint-Esprit avait parlé par sa bouche.

Bien plus, tous les Saints Pères, commentant le texte évangélique: " Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu „ mettent en relief l'indépendance respective des deux pouvoirs, temporel et spirituel; de même que le Souverain Pontife ne peut s'introduire dans le palais royal ou dans l'armée, ainsi l'empereur ne saurait s'ingérer dans les affaires ecclésiastiques et sacrées. *St. Ambroise à l'empereur Valentinien. - St. Léonce à l'empereur Constance. - St. Grégoire à l'empereur Léon l'Isaurien.*

Les Pères appliquent ces données, non seulement à ce qui est purement dogmatique; mais, d'une manière générale, à tout ce qui concerne le gouvernement de l'Eglise, et, spécialement, aux élections des évêques, et au jugement de la discipline ecclésiastique.

b) *Preuves de l'indépendance de l'Eglise tirées de la pratique constante de l'Eglise.*

307. L'existence entière de l'Eglise a été et est l'affirmation de son pouvoir plein et indépendant en tout ce qui touche à la religion.

L'Eglise, en effet, s'est constituée et organisée dans les trois premiers siècles malgré l'autorité des Juifs et des païens. Après la cessation des persécutions, les empereurs romains reconnurent la théorie de la parfaite indépendance de l'Eglise. Ainsi les empereurs *Constantin, - Valentinien I - Théodose le Grand, - Honorius, - Justinien,* spécialement dans la *Novelle VI - Basile,* au huitième concile œcuménique, qui est comme un solennel hommage de l'Orient avant sa séparation de la communion catholique [1].

Bien souvent, il est vrai, l'ingérence pratique des empereurs byzantins dans les affaires ecclésiastiques vint démentir la reconnaissance théorique des droits de l'Eglise. Néanmoins, ne l'oublions pas, leurs prétentions ne s'élevèrent jamais à la hauteur des réclamations. Les Saints Pères n'ont-ils pas, en effet, en toutes circonstances, proclamé hautement l'indépendance de la société religieuse et réprouvé hardiment toutes les tentatives des empereurs, comme nous l'avons indiqué au numéro précédent?

Telle fut encore la conduite de l'Eglise au moyen âge à l'égard des empereurs et des rois. A cette époque les rois, spécialement, professaient ouvertement la doctrine de l'indépendance de l'Eglise vis-à-vis de l'Etat.

Toutes les fois que, pratiquement ou théoriquement, les empereurs méconnurent cette indépendance, ils furent réprouvés par l'Eglise. Cette dernière n'a-t-elle pas eu à soutenir les luttes les

[1] Voir les témoignages cités dans l'ouvrage: *Jus publicum ecclesiasticum*, vol. I, n. 298, page 152.

plus terribles dans le seul but de revendiquer sa liberté? Qui ne se souvient de la célèbre question des investitures au temps de Grégoire VII et de Henri IV, roi des Romains?

Et, dans nos temps modernes, que voyons nous? Les gouvernements ont cherché à enchaîner l'indépendance de l'Eglise de bien des manières, et, en particulier, par le *Placet royal* ou *Exequatur*. Sans lui, prétendent-ils, les décrets de l'Eglise n'ont aucune valeur dans le for extérieur. Mais l'Eglise a condamné de telles prétentions comme contraires à la loi divine. Si parfois, sur ce point comme sur tant d'autres, elle a *de fait* toléré certains dommages pour se soustraire à de plus grands maux, elle n'en a pas moins toujours réprouvé le principe. A toute violation de la liberté ecclésiastique a répondu une réprobation de l'Eglise.

D'où nous pouvons conclure: 1.° ou que l'existence de l'Eglise est un ensemble d'erreurs et d'usurpations. Alors, comment pourra-t-on croire à l'assistance du Saint-Esprit et reconnaître la divinité de l'Eglise? Comment réciter l'article du symbole des Apôtres: " *Credo Sanctam Ecclesiam Catholicam* „ Je crois la Ste. Eglise Catholique; 2°, ou qu'à l'Eglise appartient réellement cette pleine indépendance qu'elle s'attribue.

c) *Preuve tirée de la doctrine expresse de l'Eglise.*

308. L'Eglise a non seulement démontré par les faits et la théorie qui les accompagne la doctrine révélée, relative à son indépendance; elle a

de plus, donné des définitions et des enseignements exprès.

Telle est la constitution dogmatique *Licet* (1327) de Jean XXII contre les erreurs de Marsile de Padoue et de Jean de Janduno. Dans cette constitution est condamnée la doctrine de Marsile et de Jean, qui prétendaient que l'Eglise est sous la dépendance de l'Etat. Dans cette même constitution, il est également défini qu'à l'Eglise appartient une vraie jurisdiction, en vertu de laquelle elle atteint même les membres qui s'opposent à sa doctrine.

On peut encore citer la Bulle célèbre *In coena Domini*, qui tire son nom de sa publication le Jeudi Saint. Elle a été publiée annuellement à Rome de Martin V, (1417) à Clément, XIV (1766). Elle resta substantiellement la même, malgré les adjonctions et modifications que les Souverains Pontifes y apportaient selon les besoins des temps. Quoiqu'il en soit, on y retrouve toujours la doctrine de l'indépendante et réelle juridiction de l'Eglise. Et une doctrine de l'Eglise, une fois proclamée, l'est pour toujours, car la vérité est immuable.

Nous pourrions encore citer tous les documents par lesquels les Souverains Pontifes ont condamné les prétentions des gouvernements, relativement au *Placet royal* ou *Exequatur*, ainsi que tous les autres actes de juridiction ecclésiastique contenus dans la bulle *In Coena* et qui sont, au moins, au nombre de vingt-et-un.

Enfin, dans le Corpus Juris Canonici, et, spécialement, dans le décret de Gratien, part. I, distinct. X, nous avons un grand nombre de canons sur l'indépendance de l'Eglise.

Qu'il nous suffise d'en citer sommairement quelques-uns :

Canon I. " Les lois impériales ne peuvent abolir les lois ecclésiastiques. „

Canon III. " Dans les causes ecclésiastiques la volonté des rois doit passer après la volonté du sacerdoce. „

Canon VI. " Les tribunaux des rois sont sujets du pouvoir ecclésiastique. „

Citons enfin le ch. XI de la distinction XCVI:

" Si l'empereur est catholique, il est fils et non prélat dans l'Eglise. En tout ce qui concerne la religion, il doit apprendre et non enseigner. „

Par là est réprouvée la doctrine de ceux qui, tout en admettant que l'Eglise n'est point sous la dépendance des païens ses ennemis, prétendaient qu'elle était sous la dépendance des princes chrétiens, ses dévoués serviteurs. Concluons donc, avec St. Augustin, qu'un bon empereur est dans l'Eglise et non au dessus de l'Eglise.

D. *Preuves tirées de la nature de l'Eglise.*

309. Par le fait divin de son institution comme société distincte de la société civile, et une pour tous les hommes, la perfection juridique de l'Eglise, (son indépendance et la plénitude de son pouvoir

en tout ce qui a rapport à sa fin) est une conséquence naturelle.

On le prouve: 1.° par la supériorité de la fin de l'Eglise.

Le principe fondamental du droit entre les sociétés, exposé au n. 55 est celui-ci: Les sociétés sont entre elles comme leurs fins respectives, puisque les sociétés ne sont que des moyens pour arriver à la fin. En conséquence, par la nature même des choses, la société nécessaire pour une fin juridiquement plus importante ne saurait dépendre d'une autre société dont la fin est inférieure. Les fins inférieures sont subordonnées aux fins supérieures, directement ou indirectement, et non vice-versa.

Or, la fin de l'Eglise est suprême et l'unique fin absolument nécessaire; d'un autre côté, l'Eglise est le moyen indispensable pour arriver à cette fin, qui est la vie éternelle; donc, il est contre la nature des choses que l'Eglise soit, *en droit*, sous la dépendance d'une société civile.

Il ne pourrait en être ainsi que par une connexion extrinsèque, procédant de la volonté de son divin fondateur qui aurait identifié l'Eglise à l'Etat, sinon quant au ministère inférieur, au moins quant au pouvoir suprême. Et ainsi les deux sociétés ne seraient pas totalement distinctes, mais seulement d'une manière partielle. Cette hypothèse pour être admise devrait être prouvée, comme doit l'être tout fait qui ne ressort point de la nature des choses, et qui a son origine dans la libre volonté de celui qui en est l'auteur Or, ceci n'est point

prouvé en ce qui concerne l'Eglise. Au contraire, en lisant l'Evangile nous trouvons que, loin de donner le pouvoir suprême de l'Eglise à la société civile, Notre Seigneur a prédit l'opposition qu'elle rencontrerait de la part de l'Etat, et les moyens qu'il emploierait pour empêcher l'œuvre divine. " *Et vous serez conduits,* disait-il à ses apôtres, *à cause de moi devant les gouverneurs et les rois, en témoignage pour eux et pour les nations.* „ St. Math. ch. X. v. 18.

Bien plus, une telle disposition du divin Rédempteur en faveur des princes ne serait point conforme à sa sagesse (comme nous l'avons observé au n. 303) à cause de la facilité des abus de la part de l'autorité civile. Absorbées par le souci de pourvoir aux intérêts matériels de la vie présente, les sociétés civiles sacrifieraient à la légère les intérêts religieux, en renversant l'ordre des choses et en faisant servir non la terre au ciel, mais le ciel à la terre.

310. Ces inconvénients ne cesseraient d'exister que si Dieu ne guérissait auparavant les tendances de la nature corrompue de l'homme, en promettant à ceux qui seraient investis du pouvoir civil, son assistance pour tout ce qui touche aux affaires religieuses. Or, cette promesse extraordinaire, non seulement Dieu ne l'a pas faite aux princes de la terre, mais encore le St. Evangile parle souvent de leur opposition au royaume du Christ.

St. Thomas nous fournit un 2° argument en faveur de l'indépendance de l'Eglise tiré de sa spiritua-

lité. Ayant une fin spirituelle, elle doit être gouvernée, non avec les maximes de l'humaine nature corrompue, mais avec les principes divins que la Sagesse éternelle a promis aux seuls pasteurs de l'Eglise et non aux princes. Les pasteurs ont donc exclusivement qualité pour conduire l'Eglise à sa fin, et seuls, ils sont juges sans appel de ce qu'il faut faire ou omettre.

311. Nous trouvons une troisième preuve de l'indépendance de l'Eglise dans sa nature et sa fin surnaturelles. Il répugne, en effet, que l'inférieur gouverne avec autorité le supérieur, tant que ce dernier est supérieur. Or, le pouvoir civil est, par lui-même, de l'ordre naturel, tandis que le pouvoir ecclésiastique est de l'ordre surnaturel. Celui-là ne saurait donc gouverner celui-ci, à moins qu'il ne soit surnaturalisé. Ce qui certainement n'a pas eu lieu.

312. Dans l'ordre présent de la Providence, cette hypothèse ne saurait même trouver sa réalisation. L'Eglise est une et universelle ; l'autorité civile multiple et localisée. Dieu n'a donc pu soumettre les pasteurs de l'Eglise à la haute direction des princes et conserver, en même temps, dans l'Eglise l'unité parfaite dogmatique, gouvernementale et disciplinaire. Toute société s'individualisant par l'autorité qui la gouverne, on aurait autant d'Eglises que d'Etats politiques.

Et pour avoir l'unité de l'Eglise comme société visible, l'identité de fin, de dogmes et de sacrements n'est point suffisante. Les Etats politiques

comparés entr'eux, ont également une fin commune qui est le bonheur temporel des membres, un même dogme qui est le droit naturel, et des moyens spécifiquement identiques pour toutes les sociétés civiles. Cependant, parce que le juge et le modérateur de l'usage de ces moyens, c'est-à-dire, le prince, est distinct, ils forment autant d'Etats numériquement séparés. Il en serait ainsi de l'Eglise. Autre est l'Eglise catholique, autres sont les églises schismatiques, bien qu'elles ne soient pas entachées d'hérésie. Et la raison de cette distinction repose précisément sur la différence gouvernementale.

La communion de charité, si elle existait, ne suffirait point à produire une seule et vraie société. La charité est, non pas un lien juridique, mais un lien purement amical.

E. *Réponse aux objections.*

313. Examinons les difficultés tirées des principes de la raison, qui semblent s'opposer à la perfection juridique de l'Eglise.

1.° On dit: Si l'Eglise était souveraine, on aurait un autre Etat dans l'Etat; en d'autres termes, sur le même territoire, il existerait deux souverainetés; et les mêmes hommes (en parlant des chrétiens) constitueraient deux sociétés parfaites et indépendantes. Or, il ne saurait en être ainsi, parce que la coexistence de deux souverains, ayant juridiction sur le même territoire et sur les mêmes personnes, répugne. Le pouvoir de l'un limiterait

nécessairement celui de l'autre et aucun des deux ne serait souverain dans toute l'acception du mot. Celui-là seul est souverain qui a pouvoir sur tous les membres de la société. Tel n'est point celui qui reconnaît un pouvoir égal, ayant le droit d'opposition. La souveraineté rejette donc, non seulement toute juridiction supérieure, mais encore toute juridiction égale.

Bien plus, il est inadmissible que les sujets de ces deux sociétés puissent obéir aux deux souverains. En effet, si les lois dictées par ces derniers sont contradictoires (ce qui arrive facilement parmi les hommes) les sujets se trouvent dans la nécessité de désobéir à l'un ou à l'autre. On voit donc, d'une manière évidente, comment deux souverainetés sont impossibles sur le même territoire et sur les mêmes personnes.

314. A cette difficulté on répond facilement en distinguant comment deux souverainetés peuvent être en opposition dans le même territoire et sur les mêmes personnes. Quand deux souverainetés ont un même genre, un même but prochain, un même objet et une même matière sur lesquels s'exerce leur pouvoir, alors nous avons les inconvénients objectés ; l'une impose des limites à l'autre ; ni l'une ni l'autre n'est vraiment souveraine et les mêmes sujets devraient également servir deux maîtres.

Mais il n'est point ainsi, s'il s'agit de souverainetés dont l'ordre, l'objet, le but, la matière sont distincts et différents. Dans ce cas, l'une n'im-

pose à l'autre aucune limite dans la sphère qui lui est propre. En conséquence, on n'a pas un Etat dans un autre Etat de même genre, mais un Etat dans un Etat de genre différent. En cela il n'y a aucune répugnance, puisque toutes les choses créées sont limitées à un ordre et à un genre. La souveraineté de l'Etat est circonscrite dans l'ordre temporel ; celle de l'Eglise dans l'ordre spirituel. A Dieu seul appartient la souveraineté absolue et universelle.

L'argument objecté prouve donc seulement qu'il ne peut coexister dans le même territoire, ni deux princes ou souverainetés civiles, ni deux Pontifes ou souverainetés religieuses, s'exerçant sur les mêmes personnes; mais il ne prouve nullement l'impossibilité de la coexistence simultanée d'un prince et d'un Pontife.

315. Nos adversaires pourront peut-être observer que si la coexistence de deux souverainetés d'ordre différent ne répugne point quant à la fin et la sphère d'action propre à chacune d'elle, il ne saurait en être ainsi du sujet des souverainetés. C'est le même homme qui doit obéir à l'une et à l'autre société, c'est le même homme qui tend, en même temps, au but civil et à la fin religieuse. On se trouve donc en présence de deux pouvoirs indépendants ; il pourra s'élever quelque conflit, l'état commandant ce que défend l'Eglise et vice-versa. D'où l'on peut conclure qu'il ne doit y avoir qu'une seule souveraineté, juge en dernier ressort, et des choses temporelles et des choses religieuses.

Or, nous savons que la souveraineté appartient, naturellement, au pouvoir temporel. Donc, le pouvoir ecclésiastique, bien que distinct, doit être subordonné à l'autorité civile, comme le pouvoir du père de famille, qui, lui aussi, provient immédiatement de la nature.

316. De là, toutefois, il ne faudrait point conclure que l'Eglise soit tenue à l'observation de tout commandement de l'Etat. Supposons, en effet, que l'Etat ordonne des choses mauvaises, opposées au droit divin, soit naturel, soit positif. S'il est vrai que, dans ce cas, toute créature raisonnable doit refuser obéissance, ainsi doit-il en être de l'Eglise; qui est le seul juge infaillible en matière d'ordre moral. On doit alors supporter patiemment la persécution; c'est le temps des martyrs et le moment de répéter avec les Apôtres: " *Mieux vaut obéir à Dieu qu'aux hommes.* „

D'où l'on peut conclure, que l'argument apporté au n. 310, et tiré de la spiritualité de l'Eglise, prouve seulement que l'Etat n'est pas infaillible, et, en conséquence, qu'on peut parfois désobéir à ses lois; il ne prouve nullement que l'Etat ne puisse légiférer et qu'on doive lui refuser obéissance, tant qu'il demeure dans les limites de l'honnêteté.

317. Telles sont les objections de nos adversaires. A l'objection que les deux souverainetés pourraient toujours être en conflit entre elles on peut répondre, que s'il s'élève quelque conflit, il y a également un moyen juridique de le clore pacifiquement. Les deux souverainetés, temporelle et

religieuse, sont d'un ordre distinct, et, par conséquent, d'importance diverse. Or, les sociétés étant entre elles comme leurs fins respectives, en cas de conflit, la loi ecclésiastique doit prévaloir, puisque sa fin est d'une importance majeure. L'autorité civile devra donc retirer sa loi. Si elle n'agit point ainsi, et qu'elle persévère à imposer son commandement, les citoyens se trouvent dans la nécessité ou d'agir contre leur conscience, ou de subir les peines édictées par la loi civile. L'action de l'Etat est alors illégitime et constitue un acte de tyrannie. Les sujets se trouvent dans un cas analogue à celui où la loi civile est en opposition avec la loi divine. Une seule différence est à noter. Quand la loi est divine, elle est immuable. Si elle est simplement ecclésiastique, l'Eglise peut la retirer d'une manière expresse ou tacite, si elle le juge à propos. C'est là, toutefois, un acte de prudence de la part de l'Eglise, et non une difficulté de droit.

La raison objectée prouve seulement qu'il ne peut y avoir deux souverainetés dans le même ordre de choses. Donc, pour avoir l'harmonie dans les choses humaines, il n'est point nécessaire qu'il y ait une seule souveraineté pour les choses spirituelles et temporelles. La subordination de la société civile à l'autorité ecclésiastique, en ce qui concerne les matières religieuses, suffit pleinement.

318. Cette dépendance ne blesse en rien la souveraineté civile, qui conserve son champ d'action dans l'ordre purement temporel. Elle ne fait que nous démontrer une conséquence, déjà signalée plus

haut: que la souveraineté des hommes n'est pas, comme celle de Dieu, absolue et universelle, mais relative et restreinte à un certain ordre de choses.

Or, cette subordination de l'Etat à l'Eglise n'est point une subordination *directe,* par suite de la matière et de la fin prochaine; elle est simplement *indirecte* par suite de sa relation avec la fin dernière. Celle-là enlèverait à la souveraineté de l'Etat l'indépendance dans l'ordre temporel; celle-ci ne met obstacle qu'à l'indépendance absolue. Or, cette indépendance ne convient à aucun titre à l'ordre temporel, qui, par la nature même des choses, doit être subordonné à la fin dernière et à la fin religieuse, qui est le moyen unique et essentiel pour arriver à cette fin dernière.

319. Supposons, si vous le voulez, qu'il ne doive y avoir qu'une seule souveraineté. Dans ce cas, on devrait la concéder plutôt à l'Eglise qu'à l'Etat ; parce que, naturellement, la préférence doit être donnée à l'autorité dont l'ordre est plus élevé et plus nécessaire. En vain voudrait-on objecter que l'autorité civile est d'ordre naturel. Cet ordre lui-même n'est-il pas soumis au pouvoir de Dieu? Mais il n'est point nécessaire de découronner les princes devant la croix. Pourvu que ceux-ci aient pour elle le respect qu'ils lui doivent, cela suffit pleinement.

320. 2° Contre le troisième argument, tiré de la surnaturalité de l'Eglise, on objecte qu'en donnant à l'Etat le gouvernement suprême de l'Eglise, on ne lui attribue aucun droit surnaturel, parce que l'Etat n'a point la prétention de gouverner

l'Eglise en ce qui est surnaturel. Il s'arrête à la porte du Sanctuaire. Il n'a l'intention de régler que la discipline extérieure, qui, par elle-même, est une chose naturelle. Ainsi, l'Etat règle l'acquisition des biens temporels et des autres biens qui se rapportent à un intérêt matériel ou à la *modalité* des choses spirituelles ; il examine, par exemple, si une élection a été faite selon les règles canoniques. L'état, en effet, a pour attribution spéciale d'examiner si, oui ou non, une chose se fait conformément au droit. Or, le droit ne change pas de nature, quelle qu'en soit la matière: spirituelle ou temporelle, naturelle ou surnaturelle.

321. On répond que la discipline extérieure, bien qu'elle ne soit pas surnaturelle dans son *entité*, l'est, cependant, quant à *sa fin prochaine*. Concéder à l'Etat la direction de la discipline extérieure de l'Eglise, c'est lui donner, en même temps, le soin d'une partie des moyens qui conduisent à la fin surnaturelle. Il est donc contre la nature des choses d'attribuer à l'Etat un pouvoir qu'il n'a point par sa nature, à moins qu'on ne démontre la volonté positive de Dieu.

322. Mais le droit, a-t-on dit, est toujours le droit, quelle que soit la matière qui en fait l'objet. On doit, cependant, observer que l'usage de la matière surnaturelle dépend du jugement que l'on porte sur le droit à l'employer. Si nous accordons à l'Etat le pouvoir de prononcer sur le droit à l'usage des choses spirituelles, nous lui concédons, conséquemment, le pouvoir d'en empêcher ou d'en

permettre l'usage. Donc, on lui accorde le droit de disposer, au moins en partie, des moyens qui conduisent à la fin surnaturelle. Or, ce droit n'a point pour origine la loi naturelle et ne peut être que l'objet d'une concession spéciale de Dieu : concession que nous ne trouvons nulle part.

D'où nous pouvons également conclure : 1° que l'Etat ne saurait s'attribuer le droit de réviser les actes de l'autorité ecclésiastique ; 2° que recevoir l'appel comme d'abus des sentences et dispositions ecclésiastiques est un vrai abus de l'Etat. Par là, en effet, il s'érige en Supérieur de l'Eglise, nie son indépendance et s'ingère dans l'administration des choses spirituelles, qui ne sont nullement de son ressort.

323. 3° On objecte contre le quatrième argument que, dans l'Eglise, on peut distinguer une double discipline : la discipline générale et la discipline particulière.

Or, l'unité de discipline requiert seulement l'identité de discipline dogmatique, c'est-à-dire, de celle qu'on ne peut changer sans blesser les lois divines. Quant à celle qui peut subir des modifications, et qu'on appelle purement disciplinaire, elle n'est point absolument requise. Supposons que les princes aient la direction suprême de la discipline ecclésiastique dans leurs Etats ; cela devrait s'entendre exclusivement de la discipline simplement disciplinaire, et non de la discipline dogmatique, qui serait réglée entièrement dans toute l'Eglise par le Souverain Pontife. On voit ainsi

comment on peut concilier l'unité de l'Eglise universelle avec la multiplicité de disciplines particulières, introduites par les princes dans leurs Etats.

324. On répond: Ces disciplines particulières peuvent s'introduire de deux manières différentes: ou bien elles sont introduites et conservées avec l'approbation du pouvoir suprême ecclésiastique, ou bien en dehors de ce pouvoir; et, alors, elles dérivent d'un principe étranger. Dans le premier cas, elles ne s'opposent point à l'unité de l'Eglise en tant que societé juridique, car il est toujours vrai que le pouvoir suprême est un. Dans le second cas, nous ne trouvons plus l'unité parfaite de l'Eglise. Elle n'a plus l'unité disciplinaire; il ne lui reste que l'unité du magistère, qui n'est point suffisante pour constituer l'unité juridique d'une société.

Nous pouvons, ensuite, observer que l'unité de discipline dogmatique exclut le pouvoir souverain des princes dans la discipline extérieure. Au moins favorable, la confirmation des pasteurs de l'Eglise appartient de droit divin au Souverain Pontife; et, conséquemment, plusieurs actes du gouvernement extérieur doivent nécessairement procéder du pouvoir ecclésiastique et non de l'autorité civile.

325. On objecte encore que l'Etat est naturellement souverain dans les matières religieuses d'ordre naturel. Et, de fait, dans la condition naturelle de la famille humaine, une religion publique est nécessaire. Or, celle-ci serait gouvernée dans son *extériorité* publique par l'Etat, comme tout ce qui se rapporte à l'extérieur public. Par conséquent,

si l'institution de l'Eglise enlevait à l'Etat toute ingérence dans l'extérieur de la religion, l'autorité civile aurait été amoindrie par Jésus-Christ. Ce qui parait invraisemblable pour deux raisons :

1.° parce que le droit naturel est immuable ; et, en conséquence, il ne saurait être modifié par l'ordre surnaturel.

2.° parce que les princes se seraient déclarés les adversaires de cette religion qui a diminué leurs droits, et les a assujettis, en tout ce qui concerne la religion, au jugement d'autrui.

326. Nous n'entreprendrons point de déterminer la compétence de l'Etat, en matière religieuse, dans l'hypothèse où le genre humain se trouverait dans la condition de pure nature. Les théologiens émettent sur ce sujet un grand nombre d'opinions, qu'on peut voir dans notre ouvrage. (*Jus publicum ecclesiasticum* Livre I n° 473 vol. I page 297.) Quoiqu'il en soit, il est certain que ces droits ne conviendraient à l'Etat que d'une manière hypothétique, c'est-à-dire, jusqu'à ce que Dieu en dispose autrement.

Bien plus, Dieu peut constituer, pour les matières religieuses, une autorité indépendante de l'Etat sans détruire pour cela l'essence du pouvoir civil, puisque le but direct et propre de l'Etat est uniquement le bien temporel. Or, la religion est, avant tout, surnaturelle, car sa fin principale est le bien éternel de l'homme. Donc, ce n'est pas une matière qui soit essentiellement et nécessairement du ressort de l'Etat.

Ce dernier ne vient qu'en seconde ligne et dans l'hypothèse où il n'y a aucune autorité légitimement établie pour cet objet. Il intervient dans ce cas parce que chacun a le droit de régler ce qui l'intéresse, pourvu qu'il ne blesse point la compétence d'autrui. L'Etat peut exister sans cette attribution ; il a sans doute besoin de la religion ; mais la gouverner ne lui est nullement nécessaire. Si donc Dieu a pourvu au gouvernement de la religion d'une manière surnaturelle, l'Etat en retirera certainement de plus grands avantages, parce qu'elle sera mieux gouvernée. C'est donc sans raison que les princes s'opposeraient à l'Eglise, parce que, accidentellement, certains droits, qu'ils auraient dans l'état de nature pure, leur sont enlevés. Cette diminution, outre le droit prépondérant de Dieu, tourne au plus grand avantage de la société, et facilite la tâche des princes eux-mêmes.

Il n'est donc point contraire à l'immutabilité du droit naturel de soustraire à l'Etat l'ordonnance des choses religieuses, puisqu'elles ne sont qu'une partie secondaire et accessoire de la fin sociale.

En outre, si le droit naturel est immuable *formellement* ou *directement,* il peut subir des modifications *indirectement* ou en raison de la matière qui dépend du souverain domaine de Dieu. Or, le gouvernement de la société est, d'un côté, pleinement sous le domaine divin, et, d'un autre côté, ces matières religieuses ne sont point partie directe et essentielle du bien temporel.

Dieu peut donc sans injure et dommages, en-

vers le principat temporel, enlever à l'Etat l'ordonnance des matières religieuses.

327. 5.° Mais, dira-t-on, l'Eglise n'a point de territoire; une société parfaite doit posséder un territoire; personne ne peut exercer une juridiction sur un territoire étranger sans la permission du chef d'Etat. Or, le territoire sur lequel l'Eglise exerce sa juridiction est le domaine de l'Etat. Donc, elle ne saurait l'exercer sans la permission de l'autorité civile.

328. A cela on répond: L'Eglise n'a point, il est vrai, *par sa nature,* un territoire qui lui soit propre en ce qui concerne le domaine politique; mais elle a réellement un territoire sur lequel elle peut librement exercer la juridiction ecclésiastique.

La difficulté repose sur une équivoque. Personne ne saurait dicter des lois sur le territoire d'autrui en matières pour lesquelles le territoire appartient à autrui; mais, dans un même territoire, il peut exister des droits de diverses natures. Ainsi, la propriété d'un territoire peut appartenir à un homme privé, et, cependant, le prince y exerce l'autorité politique. De même l'Eglise peut exercer le pouvoir religieux sans blesser, ni le domaine privé, ni l'autorité politique.

Cette difficulté suppose, comme celle de la souveraineté, exposée au n. 318, que le domaine de l'homme est absolu, exclusif de tout autre droit. Mais nous l'avons dit, le droit de Dieu seul est absolu et indépendant; les droits des hommes dépendent, d'abord, du droit divin, et, ensuite,

ils sont relatifs et limités à un ordre particulier. Le droit du prince, par exemple, ne s'étend pas au delà de l'ordre politique ; celui de l'Eglise est restreint dans la sphère religieuse. Et personne ne doit léser le droit d'autrui.

Or, l'Eglise étend sa juridiction sur tout l'univers en ce qui concerne la religion. Elle n'a besoin d'aucune autorisation ; tous ses pouvoirs lui viennent de son divin fondateur. *Toute puissance,* disait-il, *m'a été donné sur la terre et dans les cieux, allez donc, prêchez à toutes les nations, etc.* (St. Mathieu, Chap. XXVIII.)

329. Nous avons concédé que l'Eglise n'a point, *par sa nature,* un domaine politique. Toutefois, cette concession ne lui enlève pas le droit de l'acquérir par les moyens légitimes ordinaires. Dans ce cas, il serait pour le moins légitime comme le serait tout autre droit de la même espèce. Ainsi donc, bien que l'Eglise n'ait reçu de son divin fondateur aucune propriété territoriale, elle n'en a pas moins reçu le droit de l'acquérir par les modes légitimes. Ce qui veut dire que dans l'Eglise, comme dans toute autre personne, il y a des droits originaires et des droits adventices. Les premiers sont essentiels ; les seconds, accidentels, non quant à l'acte premier ou l'aptitude, mais quant à l'actualisation.

330. Par ce qui vient d'être exposé, on voit comment le Souverain Pontife n'est étranger à aucun Etat. Bien qu'il ne soit en personne que dans un seul lieu déterminé, son autorité s'étend

partout comme chef de la société religieuse qui a ses membres disséminés dans tout l'univers; ou, comme on dit dans l'Ecole, le Souverain Pontife pourra être en dehors d'un royaume *matériellement*, mais non *formellement*. Ainsi en est-il du prince qui réside dans une cité de son royaume et qui est, cependant, présent partout par son autorité. Il n'est étranger nulle part; et, en exerçant son pouvoir, de la capitale sur les provinces, il n'use point d'une autorité étrangère, comme le ferait un prince extérieur qui exigerait des impôts, mais il exerce l'autorité intérieure qu'il a sur chaque cité.

Ce qu'on dit du Souverain Pontife, peut encore se dire, proportion gardée, du patriarche, du primat, de l'archevêque, de l'évêque qui résiderait en dehors de l'Etat.

Et de même que le tout n'est pas étranger aux parties qui le composent, et qu'il n'en est distinct que d'une manière inadéquate, ainsi l'Eglise n'est étrangère à aucun Etat.

331. C'est donc à tort que les hommes politiques refusent de reconnaître la personnalité de l'Eglise universelle sous le prétexte qu'elle est en dehors de l'Etat.

Car, 1°, Elle est en dehors de l'Etat partiellement et non totalement. Les Eglises particulières, en effet, qui sont dans un Etat, ne forment pas un tout par elles-mêmes, (elles seraient alors schismatiques) mais elles ont une relation essentielle avec l'Eglise universelle dont elles sont par-

ties. L'Eglise universelle a des droits sur elles, et, par là, sur tout Etat chrétien.

2° Si les nations, qui ne font point partie de l'Etat, doivent être reconnues comme personnes juridiques (c'est là l'origine du droit international) à plus forte raison doit-il en être ainsi de l'Eglise universelle.

Pouvoir coactif de l'Eglise.

332. On objecte, 6°, l'absence du pouvoir coactif dans l'Eglise; or, un droit parfait et indépendant est essentiel à une société parfaite; mais le droit auquel manque la puissance coercitive n'est point parfait. Donc, l'Eglise ne saurait être une société parfaite, et encore moins une société juridique.

On répond à cette objection en niant que l'Eglise n'ait pas un pouvoir coactif, en rapport avec son caractère et sa fin.

Nous avons vu, au n. 303, comment Notre Seigneur (Chap. XVIII St. Mathieu), a donné aux apôtres tout pouvoir, et, spécialement, celui de lier et délier toute chose. Or, cette concession suppose un pouvoir parfait et propre à atteindre le but qu'il se proposait. Donc, le pouvoir coercitif ne peut être refusé à l'Eglise, s'il lui est nécessaire. Toute la question est de savoir si ce moyen, ou ce pouvoir coactif, est nécessaire. L'opportunité reconnue, il faut absolument accorder à l'Eglise l'usage de ce moyen, puisqu'elle a reçu la plénitude de tout pouvoir.

On peut considérer ce droit de coaction, soit relativement aux étrangers qui violeraient les droits de l'Eglise, soit relativement aux membres de la société qui ne satisferaient pas à leurs devoirs sociaux.

Quant à ceux qui sont en dehors de la société chrétienne, l'Eglise n'a sur eux que les droits d'Apostolat et de protection; droits dont nous parlerons quand il sera question de ses relations avec les infidèles. Si, au contraire, il s'agit de ceux qui sont entrés dans l'Eglise par le baptême, nul doute que l'Eglise n'ait sur eux le droit de coaction, droit qu'elle ne peut exercer à l'égard de ceux qui sont en dehors de son sein, selon cette parole de St. Paul: " *Quid mihi de iis qui foris sunt judicare ?* „ M'appartient-il de juger ceux qui sont dehors?

Nous parlons du droit de coaction relativement aux membres de l'Eglise.

333. Nous lisons en St. Mathieu chap. XVIII, texte cité au n.° 296, que le divin Rédempteur veut qu'on regarde comme étranger à l'Eglise, et pécheur public inexcusable, celui qui ne se soumet point au jugement de l'Eglise: " *qu'il te soit comme un païen et un publicain.* „ - St. Paul en la I épitre aux Corinthiens ch. V, v. 5, livre à Satan l'incestueux dont il est question " *pour la mort de sa chair, afin que son esprit soit sauvé au jour de Notre Seigneur Jésus-Christ.* „ - Le même Apôtre dans la première épitre à Timothée ch. I, v. 20, livre à Satan les hérétiques Hyménée et Alexandre " *pour qu'ils apprennent à ne point blasphémer.* „ - En la se-

conde épitre aux Corinthiens ch. X, v. 6, St. Paul affirme " *avoir en mains de quoi punir toute désobéissance.* „ - Au chapitre XIII, v. 2, il avertit les Corinthiens que s'il revient parmi eux, il n'aura " *aucune indulgence pour ceux qui ont péché auparavant, ni pour tous les autres.* „ - Au v. 10, il dit: " *je vous écris ceci, absent, afin que présent, je n'agisse pas plus sévèrement, selon la puissance que le Seigneur m'a donnée pour l'édification, et non pour la destruction.* „ - Et dans la première épitre aux Corinthiens chapitre IV, v. 21, il menace de retourner à eux avec une verge.

Nous lisons dans les *Actes de Apôtres* chap. XIII, v. 11, comment St. Paul rendit aveugle Elymas, le magicien, qui lui résistait en face du proconsul d'Acaïe, cherchant à le détourner de la foi. - Au chapitre V du même livre, nous voyons comment St. Pierre frappa de mort Ananie et Saphire. Et le texte sacré ajoute successivement: *Et il se répandit une grande terreur sur tous ceux qui apprirent ces choses* „ — " *Et il se répandit une grande terreur dans toute l'Eglise et en tous ceux qui apprirent ces choses.* „

L'Eglise a donc le pouvoir de sanctionner ses lois et ses jugements par les peines de la vie présente; à ces peines s'ajoute encore la sanction finale du feu éternel, intimée par le Sauveur à tous ceux qui ne croient pas ou n'obéissent pas à l'Eglise.

334. Mais, disent les régalistes, nous reconnaissons à l'Eglise le droit d'imposer une sanction purement spirituelle: par exemple, l'excommunication; nous ne lui refusons que la sanction temporelle ou

matérielle. Or, il est nécessaire qu'une société juridiquement parfaite puisse disposer d'une coaction materielle. Elle est seule pleinement efficace pour tous les hommes et, sans elle, le droit n'est point parfait. La sanction spirituelle, au contraire, n'a d'efficacité que pour ceux qui ont réellement la foi; ceux qui ne croient pas, se rient de l'excommunication et autres peines semblables, ne s'en préoccupent pas davantage qu'un chrétien ne se préoccupe d'avoir été déclaré étranger à la synagogue par le grand Rabbin.

Insuffisant est donc pour l'Eglise le pouvoir coactif spirituel, comme insuffisantes sont pour les clercs les conséquences temporelles de la peine spirituelle. Car, si un clerc manque à ses devoirs, il perd son bénéfice; ce qui n'est pas précisément une peine spirituelle, mais la conséquence d'un contrat ou d'un quasi-contrat. C'est, en effet, une condition implicite et de justice générale, que celui qui accepte une fonction dans une société temporelle ou spirituelle, doit satisfaire aux devoirs annexés à cette charge, conformément au caractère de cette société, sous peine de perdre sa position et les avantages qu'elle procure.

Il faut donc à l'Eglise le pouvoir d'imposer des peines temporelles et *directes* contre tous les fidèles, même laiques.

335. Nous répondrons que le raisonnement objecté milite plutôt en notre faveur qu'en faveur de nos adversaires. Car, si la perfection du droit et de la société requiert l'emploi des peines temporelles, la conclusion naturelle sera que ce pou-

voir appartient à l'Eglise. Remarquons, cependant, que les peines n'ont leur raison d'être qu'en tant qu'elles sont des moyens nécessaires à la fin sociale ; par conséquent, l'étendue et la perfection du droit à les employer est en rapport direct avec l'opportunité à atteindre cette même fin.

Or, la fin directe de la société civile étant purement temporelle, on peut, à la rigueur, l'obtenir par les seuls moyens extérieurs. Les peines temporelles, en effet, sont, de leur nature, efficaces à maintenir les hommes dans l'ordre extérieur : et, conséquemment, suffisantes et proportionnées à l'acquisition de la fin civile.

La fin directe de l'Eglise, au contraire, est spirituelle. Les peines temporelles ont, sans doute, une certaine efficacité, même pour l'amendement intérieur de l'homme ; néanmoins leur efficacité n'est pas universelle. On peut, par crainte de la peine temporelle, s'abstenir de tout acte extérieurement mauvais et se laisser aller, en même temps, à des intentions mauvaises, ou se complaire en des actes, qui ont l'apparence extérieure sans les conditions intérieures essentiellement requises.

L'ordre externe est nécessaire à l'Eglise, puisqu'elle est une société ; ajoutons même qu'il facilite beaucoup l'acquisition de la fin chrétienne et de l'ordre intérieur. Il fait disparaître les scandales et autres empêchements; toutefois, il ne saurait suffire.

Concluons donc que les peines *extérieures* sont très-utiles à l'Eglise, mais en même temps, insuffisantes.

Elles sont donc pour la société civile un moyen primaire et essentiel, tandis qu'elles ne sont pour l'Eglise qu'un moyen secondaire et accessoire.

Cependant, comme elles sont un moyen utile, l'Eglise a le droit de les employer, dans la mesure de l'utilité, utilité dont elle est seule juge.

Il est donc faux que le droit de l'Eglise ne soit pas un droit parfait, parce qu'il est également faux qu'elle soit privée de la force coactive temporelle et matérielle.

La cécité infligée au magicien Elymas; (act. des Ap. ch. XIII) et la mort d'Ananie et Saphyre (act. des Ap. ch. V) ne sont-ils pas des châtiments temporels?

Notre Seigneur lui-même n'a-t-il pas puni temporellement, lorsqu'avec un fouet il a chassé les profanateurs du temple?

336. Contre le droit de l'Eglise d'infliger des peines temporelles, on formule un grand nombre d'objections. L'usage, dit-on d'abord, en est contraire à la fin de l'Eglise. En effet, l'observance des lois, pour être méritoire de la vie éternelle, doit être volontaire et libre. Or, ce qu'on fait par pure crainte de la peine temporelle n'est point méritoire, attendu que l'acte est purement extérieur, sans aucun consentement intérieur. Il sera donc, non un acte de vertu, mais une hypocrisie; et, en conséquence, l'occasion de démérite par suite d'un nouveau péché, plutôt qu'un gain spirituel. La vraie piété est intérieure et invisible; elle unit immédiatement les âmes à Dieu; elle s'affranchit

de toute contrainte, inutile à la religion et injurieuse à Dieu, parce que l'homme n'a point le droit de s'interposer entre la conscience et Dieu. Ce qui touche à la religion est donc une affaire tout-à-fait individuelle, dans laquelle personne n'a le droit de s'immiscer.

Il sera conforme à la charité d'employer tous les moyens persuasifs, mais l'usage des moyens coactifs est pleinement opposé au droit.

337. On répond : Les peines temporelles ne sont suffisantes à procurer, ni la fin dernière de l'homme, ni la fin de l'Eglise; toutefois, elles n'en sont pas moins d'une grande utilité :

1.° Quelquefois pour l'individu.

2.° Toujours pour le corps social.

L'Eglise a donc le droit de les employer et pour le bien privé de l'individu et pour le bien public de la société.

Considérons d'abord l'utilité des peines temporelles pour l'individu.

Il peut sans doute arriver que l'attrait du péché soit plus fort que la crainte du châtiment, et que, dans ce cas, le péché l'emporte sur le danger ou même la certitude de la peine temporelle; néanmoins, ce n'est pas ce qui arrive communément; car l'omission de l'acte extérieur péccamineux entraîne souvent l'omission du consentement intérieur. Si l'homme n'avait, pour combattre la tendance au mal, que les seuls motifs spirituels, bien souvent il succomberait. Mais, si, à ces motifs vous ajoutez la considération des motifs sensibles de la peine

temporelle, surtout au début de la tentation, repousser le mal devient plus facile; l'homme aime plus difficilement ce qu'il ne peut avoir en réalité. D'où nous pouvons conclure que la peine temporelle a une vertu ou efficacité antécédente, c'est-à-dire, préservative du péché.

Elle a même une efficacité subséquente, c'est-à-dire, correctionnelle, en tant que le repentir du mal commis est souvent la conséquence de la peine temporelle.

338. Il en est ainsi si nous considérons le bien spirituel de l'individu. Mais supposons que la peine temporelle n'ait d'influence que sur l'acte externe qu'elle empêche de se produire et ne soit d'aucun effet sur le consentement de la volonté. Dans ce cas, elle aura, au moins, l'avantage d'empêcher le dommage extérieur et le scandale du prochain. Si donc son utilité est quasi nulle pour l'individu, elle n'en sera pas moins très avantageuse à l'ordre public.

Donc la menace des peines temporelles a une efficacité antécédente et préservative pour la société.

Bien plus, si le châtiment infligé au délinquant n'est pas toujours une occasion d'amendement pour le coupable, il ne le met pas moins (par exemple par la prison) dans l'impossibilité de nuire à la société. La peine temporelle a donc pour la société une efficacité subséquente, en tant qu'elle affaiblit la contagion du mauvais exemple et qu'elle protège la société.

La peine temporelle est donc utile au bien spirituel de l'individu, et, d'une manière toute spéciale, au corps social. Donc, l'Eglise a le droit et le devoir d'en faire usage, selon l'opportunité ou la nécessité des circonstances. En conséquence, les peines temporelles ne sont nullement opposées au caractère de l'Eglise.

339. Mais, a-t-on dit, l'acte religieux doit être méritoire; il n'est point tel s'il n'est point libre; il n'est point libre, si on le pose par crainte de la peine; donc, l'usage de la peine temporelle est un obstacle à la liberté, à plus forte raison, en sera-t-il ainsi de la menace du feu éternel? Ce raisonnement est équivoque il faut en chercher le côté faible.

Le but complet de l'acte religieux est d'acquérir des mérites pour la vie éternelle. Pour le mérite il est nécessaire que l'acte soit libre. Mais la liberté étant l'exemption de nécessité, elle n'entraîne point essentiellement l'absence des moyens, même très puissants, qui poussent à agir; il suffit que ces moyens ne nécessitent pas la volonté. Nous voulons dire que la liberté, que les philosophes appellent liberté d'*indifférence,* suffit pleinement. Or, elle peut exister malgré tous les obstacles opposés, pourvu qu'ils soient rigoureusement surmontables. Tout au plus, pourrait-on dire que ces obstacles diminuent l'indifférence pour ceci ou cela; mais ils ne la détruisent pas; car autre est la liberté, autre est la facilité.

Les appétits désordonnés qui assaillent la vo-

lonté, en l'inclinant au mal, diminuent l'indifférence entre la loi et la faute. La peine nous donne une inclination contraire, et, à l'attrait puissant du mal, elle oppose la crainte du châtiment. Les peines spirituelles devraient sans doute avoir une plus grande efficacité, puisqu'elles entraînent de plus grands maux; mais malheureusement, par suite de l'état présent de la vie sensible, par le progrès de la dépravation et l'affaiblissement de la foi, le niveau de leur influence a sensiblement diminué. Les peines temporelles, au contraire, agissent puissamment en toutes circonstances et sur tous, croyants et incrédules.

De là, nous pouvons conclure combien rationnelles et morales sont les peines temporelles. La peine donc, loin d'attenter à la liberté, est un appui et un soutien, puisqu'elle diminue l'influence de l'inclination mauvaise et corrobore la faiblesse native. Elle n'est point opposée à notre dignité; elle la défend, au contraire, et nous la restitue, en se servant de notre imperfection au mal, pour nous en éloigner.

C'est donc un concept trompeur de la dignité humaine de la concevoir comme elle devrait être, ou telle qu'on devrait chercher à la réaliser et d'oublier ce qu'elle est en réalité.

340. Nous devons, enfin, ajouter que l'Eglise, par son caractère spécial et la nature de sa fin, qui est le salut des âmes, n'a jamais fait usage des peines extrêmes, mais seulement des peines correctionelles pour des délits purement spirituels. [1]

[1] Voir *Jus publicum ecclesiast.* Vol I, pag. 297 et suivants.

Il est vrai que la peine n'obtient pas toujours cet effet moral, qui est de donner la supériorité au bien spirituel. C'est là une nouvelle preuve que la menace de la peine n'enlève pas la liberté.

Elle ne diminue ni le droit de la société, ni la raison d'être de la peine, qui est toujours avantageuse au bien public et souvent utile au délinquant auquel elle procure une occasion d'amendement. En outre, elle est, en toutes circonstances, une expiation du délit, et fait ainsi partie de l'ordre moral universel de justice absolue, qui réclame une châtiment pour le délit, comme nous l'avons vu au n. 36.

341. La peine en matière religieuse devient seulement injuste quand on suppose que celui qui transgresse les lois, n'est point certain de la vérité de la religion et, a plus forte raison, quand il croit qu'elle est fausse.

Mais cette hypothèse n'a pas lieu:

1.° Quand le délinquant lui-même reconnaît la vérité de la religion dont il blesse les préceptes.

2.° Quand il déclare le contraire, et qu'on ne peut supposer la bonne foi dans cet abandon de la religion. Or, cette bonne foi ne peut être admise dans les adultes qui renient la religion catholique. Les motifs surnaturels et naturels, dont nous avons parlé au n. 186, ne permettent point cette hypothèse.

De la force armée.

342. Mais, dit-on, l'Eglise n'a point en son pouvoir la force armée pour l'exécution de ses sentences. Le droit pénal matériel n'est point coactif dans toute la force de l'expression et il ne saurait être un droit parfait, si les moyens pour l'appliquer à ceux qui résistent font défaut. Or, la force armée est un moyen essentiel pour forcer les délinquants à subir le peine. Donc, comme l'Eglise ne possède pas en realité cette force armée, son pouvoir pénal n'est point parfait dans l'ordre matériel. On dit *dans l'ordre matériel*, car il est parfait dans l'ordre spirituel, où la censure obtient son effet, qui est de priver des biens spirituels indépendamment de la volonté du délinquant.

Dans l'ordre matériel, le pouvoir de l'Eglise s'étend donc exclusivement à l'imposition de pénitences que peut librement accepter celui qui veut rester dans sa communion et obtenir son pardon, mais que peut impunément mépriser celui qui n'a souci ni de l'un ni de l'autre.

Dans les pays où n'est point admise la liberté des cultes, le prince peut quelquefois appliquer des peines temporelles, si, pour des raisons politiques, il croit devoir prêter son appui aux prescriptions ecclésiastiques. Cet appui, néanmoins, ne démontre nullement la perfection du droit de l'Eglise; sa dépendance du pouvoir séculier en fait plutôt ressortir l'imperfection.

343. Pour la solution de cette difficulté il est opportun de noter ce qui suit: Les moyens pour atteindre une fin sont de deux sortes: les uns *formels,* les autres *virtuels.* Les premiers, sont des moyens immédiats dont l'emploi ne réclame aucun intermédiaire; les seconds, sont des moyens médiats et l'emploi en est reservé à celui qui les possède formellement et sans aucun intermédiaire. Dans ce dernier cas, le recours à autrui est également de deux sortes: l'un, quand on a recours à autrui comme à un supérieur en implorant un secours qu'il peut nous refuser, et de la bonté duquel il il est juge; l'autre, quand on recourt à un inférieur, en lui enjoignant d'user de la force dont il dispose pour le but indiqué. Le premier mode de recours accuse certainement un droit imparfait; le second, au contraire, entraîne essentiellement la perfection du droit, et, loin de blesser l'indépendance, il démontre la supériorité.

Or, l'Eglise, dans son recours à l'Etat civil, réclame, de cette seconde manière, la force armée de l'Etat, ou, comme on dit, le bras séculier. Son droit à obtenir cet appui est parfait; il est une conséquence de sa perfection juridique, qui, elle-même, dérive de la nécéssité absolue de sa fin, à laquelle tout doit être subordonné, puisqu'elle est la fin dernière de l'homme. C'est ce que nous avons indiqué au n. 55 et ce que nous développerons au chapitre suivant.

344. Mais, dira-t-on, cela ne suffit point à constituer une société parfaite. Au n.° 50, nous

avons dit que la société parfaite se suffit à elle-même, et jouit du privilège de l'indépendance. Or, celui qui a recours à autrui d'une manière quelconque, même avec le droit d'exiger, n'a point en lui-même la vertu d'arriver à sa fin, il dépend de celui qui doit lui obéir et qui peut impunément désobéir, et, par là, rendre impossible le but à atteindre.

345. Cette objection confond deux concepts bien distincts: la perfection *de droit* et la perfection *de fait*. La perfection *de droit* repose exclusivement dans le pouvoir plein et indépendant d'exiger tout ce qui est nécessaire à la fin spéciale; la perfection *de fait* exige en outre la présence effective des moyens pour atteindre la fin.

On peut quelquefois avoir un droit parfait, et n'en point jouir *de fait* et accidentellement. Ainsi, un propriétaire auquel on enlève ses biens, conserve son droit, malgré la violence qui, de fait, le prive de ce qui est, virtuellement, sa propriété. Un prince dont l'armée se révolte conserve son droit de commander, bien que son commandement soit, *de fait*, sans résultat. Pour l'exécution de ses ordres, le prince a, généralement, besoin du concours de ses ministres et de ses officiers; la force armée lui vient de ses soldats. Il dépend donc, de fait, de ses sujets et si tous lui refusent obéissance, ils rendent impossibles, et le gouvernement de la société et l'acquisition de la fin sociale.

Tout cela, néanmoins, ne fait que démontrer l'imperfection *de fait* de la souveraineté du prince,

imperfection inhérente aux choses humaines, puisque les forces privées de l'individu ne sont pas toujours en rapport direct avec son droit.

Ainsi, l'Eglise a droit à l'obéissance et à l'appui, non seulement des individus en tant qu'individus, mais encore des princes en tant que princes. Cette obéissance et cet appui pourront parfois faire défaut; leur absence, néanmoins, n'indique point une imperfection de droit, mais uniquement une imperfection de fait.

346. Bien plus, si nous examinons attentivement les deux sociétés, nous voyons que la condition de l'Eglise est préférable à celle de l'Etat. Le pouvoir de l'Eglise est plein et indépendant dans le gouvernement spirituel, et le recours à l'Etat ne lui est nécessaire que pour quelques moyens temporels. Or, la partie essentielle du pouvoir ecclésiastique est spirituel; le secours temporel n'est qu'un accessoire. Le but de son utilité relative est d'empêcher certains scandales et dommages partiels. Ce recours n'est point absolument indispensable à la vitalité de l'Eglise et au salut des hommes de bonne volonté.

La société religieuse se suffit donc à elle-même, et *de droit* et *de fait* en ce qui concerne les moyens essentiels. C'est une exigence de sa nature de société distincte de la société civile. L'Eglise, ayant en elle-même les moyens essentiels, n'a donc recours à une société hétérogène, c'est-à-dire, à la société civile, que pour quelques moyens accessoires nullement essentiels à son existence. Ces moyens

ne sont donc utiles que pour améliorer la condition de son existence et rendre plus efficace son action auprès de certaines personnes et dans certaines circonstances.

347. Il est vrai que par suite de l'absence de la force armée, la malveillance d'un gouvernement peut, soit refuser tout secours temporel, soit rendre impossible l'exercice de la juridiction spirituelle.

Mais n'oublions pas les observations suivantes:

1.° Ce refus et cette malveillance de l'Etat n'enlèvent pas davantage à l'Eglise sa perfection juridique que la faiblesse d'un prince opprimé par les armes d'un autre prince plus puissant, ne supprime les droits du faible.

2.° A l'oppression matérielle, l'Eglise peut opposer les armes spirituelles, qui, parfois, en dehors de toute considération surnaturelle, ont, dans l'opinion des peuples, une efficacité plus puissante que les armes temporelles d'un prince faible vis-à-vis d'un potentat.

3.° L'exercice de la juridiction spirituelle, en bien des points, est indépendante de toute coaction extérieure et peut librement s'exercer. Ainsi en serait-il si l'Eglise portait des censures qu'on encourrait, *ipso facto*, par un acte délictueux; par exemple, un acte de violence envers l'Eglise, une violation de sa liberté ou de quelques autres de ses droits. Il est évident que tout chrétien, fut-il souverain, qui tenterait d'entraver la liberté de l'Eglise, tomberait sous cette censure.

4.° Il est opportun d'observer que Dieu a

promis à son Eglise une existence perpétuelle. Il pourra arriver qu'une Eglise particulière disparaisse; il ne saurait en être ainsi de l'Eglise universelle. Dieu ne peut permettre la réalisation de cette hypothèse. Sa Providence, ou ne tolère point une persécution générale simultanée, ou, si elle la tolère, elle ne permet pas que tous deviennent victimes de l'apostasie et de la hâche des bourreaux.

Les souverains temporels n'ont point pour eux une telle promesse de Dieu; par suite de l'imperfection *de fait*, ils peuvent définitivement perdre la couronne et leurs peuples peuvent disparaître comme disparait une Eglise particulière.

Toutes ces considérations établissent d'une ma nière évidente que le recours de l'Eglise à l'appui matériel de l'Etat n'est point un obstacle à sa perfection juridique; il ne fait pas même disparaître la perfection *de fait*; il n'entraîne qu'une diminution partielle de cette perfection *de fait*.

348. Mais, disent les régalistes, on ne saurait admettre que la société civile, et, par elle, le prince, soit obligé d'obéir à l'Eglise en mettant à sa disposition les moyens temporels, spécialement la force armée. Dans cette hypothèse l'Etat serait le serviteur de l'Eglise; il ne serait plus souverain, car tel est celui, non qui obéit, mais qui commande; non celui qui est sous la dépendance d'autrui, mais celui qui agit d'après son propre jugement.

349. C'est à tort qu'on allègue l'obligatiou juridique de l'obéissance de l'Etat à l'Eglise comme un obstacle à la souveraineté. Il suffit de rappeler

que la souveraineté de l'Etat n'est point absolue et qu'elle est restreinte à la fin et à l'ordre temporels.

La souveraineté civile serait atteinte dans son intégrité, si elle dépendait de l'Eglise par rapport à la fin temporelle; elle demeure intacte si elle n'en dépend que par sa relation avec le spirituel. Or, à la fin spirituelle se rapportent, non seulement les choses spirituelles, mais, aussi, parfois les choses temporelles. Elles sont alors du ressort de l'Eglise et non de l'Etat. Car la distinction des choses en ordre temporel et spirituel, a pour principe, non leur nature considérée matériellement ou leur entité, mais la fin à laquelle elles sont destinées; et cela d'après le principe général, énoncé au n. 51, que celui qui a droit à la fin, a droit aux moyens corrélatifs.

Ainsi l'Etat est sous la dépendance de l'Eglise dans les choses temporelles, en tant qu'elles ont un but spirituel.

Cette sujétion fait ressortir la dépendance de l'Etat en ce qui concerne les choses spirituelles; elle ne porte atteinte en aucune manière à la souveraineté temporelle (voir n. 238). L'ordre temporel est sous la dépendance de l'ordre spirituel, parce que tous les ordres particuliers sont subordonnés à la fin dernière.

350. Enfin, continuent les régalistes, on ne peut admettre la sujétion de l'Etat relativement à l'usage de la force armée, même pour une fin spirituelle, parce que le droit propre de l'Etat est

l'administration suprême de la justice. Or, celle-ci donne à chacun ce qui lui appartient, peu importe que le titre soit temporel ou spirituel; l'objet du droit est toujours de savoir à qui telle ou telle chose appartient ou n'appartient pas. S'il s'élève quelque litige entre l'Eglise et ses membres, l'Etat jugera quel est le parti qui a le droit pour lui et condamnera celui qui aura manqué à un devoir juridique.

351. On répond: L'administration suprême de la justice appartient à l'Etat, et, en conséquence, il procède d'après son jugement, et en son nom propre, quand il s'agit de titres naturels ou temporels. Si, au contraire, le titre est surnaturel ou spirituel, l'Etat a sans doute le droit et le devoir de rendre la justice ; non, toutefois, d'après son propre jugement, mais en exécutant les ordres de l'Eglise, à laquelle il appartient de juger en matière spirituelle et surnaturelle, et de prononcer sur les droits et obligations qui en découlent.

L'Etat demeure, donc, souverain dans l'ordre temporel et n'est sous la dépendance de l'Eglise qu'en matière spirituelle. L'ordre spirituel, comme nous l'avons expliqué précédemment, embrasse les choses temporelles en tant qu'elles se rapportent à une fin surnaturelle. L'Etat en obéissant à l'Eglise, en matière spirituelle, n'en reste pas moins souverain dans l'ordre temporel, agit comme tel vis-à-vis de ses sujets, c'est-à-dire, qu'il est indépendant et a pleine autorité sur eux.

CHAPITRE IV.

RAPPORTS DES DEUX SOCIÉTÉS, L'EGLISE ET L'ETAT

Après avoir exposé dans les deux chapitres précédents la nature des deux sociétés, civile et ecclésiastique, il nous sera facile de les comparer entre elles et de mettre en évidence leurs rapports mutuels. Il sera nécessaire pour cela de rappeler les choses déjà dites et de noter les conclusions.

Mais voyons d'abord comment on peut diviser le présent chapitre.

Division du chapitre.

352. Nous pouvons d'abord rechercher quels sont les devoirs de l'Eglise et de l'Etat, en considérant la chose en elle-même, c'est-à-dire, en supposant que la societé se trouve dans les conditions prescrites par la loi divine. Ce serait là, la vraie position juridique normale de l'Eglise et de l'Etat, tirée de leur propre nature.

En second lieu, nous devons considérer comment se modifie accidentellement leur position par les faits contingents légitimes, non opposés à l'idée divine.

Enfin, nous devons considérer quelles modifications, ou plutôt quels empêchements s'opposent au plein développement et à la complète efficacité des droits de l'Eglise, par la situation anormale et illégitime dans laquelle se trouve la société humaine ; en d'autres termes, nous devons examiner comment *in concreto* s'actualise le droit de l'Eglise. Nous parlerons des deux premières questions dans ce chapitre, réservant la troisième pour le chapitre suivant.

On peut diviser la première partie comme il suit :

Art. I. Devoirs généraux de l'Etat envers l'Eglise.

Art. II. Position juridique naturelle des deux sociétés.

Art. III. Principes généraux qui déterminent la compétence des deux sociétés.

Art. IV. Matières mixtes.

Art. V. Spécification des droits de l'Eglise dans chaque société chrétienne.

Art. VI. Droits de l'Eglise dans la Chrétienté.

Art. VII. Devoirs de l'Eglise envers l'Etat.

Art. VIII. Droits de l'Etat envers l'Eglise.

Art. IX. L'article IX exposera la seconde question.

PREMIÈRE PARTIE DU CHAPITRE IV.

RAPPORTS NATURELS DES DEUX SOCIÉTÉS, L'ÉGLISE ET L'ETAT

ARTICLE I.

Devoirs généraux de l'Etat envers l'Eglise.

353. Comme il a été démontré au chapitre précédent, Dieu n'a pas voulu laisser l'homme dans un état purement naturel avec sa seule raison pour guide ; il a plu à sa miséricorde de l'élever à l'état surnaturel et de lui donner la révélation. Dans ce but, il a institué l'Eglise, société parfaite, pour lui enseigner sa loi, lui communiquer les moyens de sanctification, gouverner tous les hommes, soit comme individus, soit comme société, et les conduire tous à la vie éternelle. C'est pourquoi, dans l'ordre présent de la Providence, la religion naturelle est, à la fois, nécessaire et insuffisante ; c'est également pourquoi la religion révélée, est la vraie religion voulue par Dieu, religion seule efficace à procurer la vie éternelle et même la moralité de la vie présente. Elle est, aussi bien la lumière qui indique ce qu'il faut faire que la vertu puissante qui donne à notre nature le confort, dont elle a

tant besoin, même pour observer l'honnêteté naturelle.

De là il faut conclure:

1. que non seulement les individus, mais encore les Etats ont l'obligation rigoureuse d'embrasser la révélation et d'entrer dans l'Eglise. En effet, reconnaître et embrasser la religion proposée par Dieu est une obligation absolue et pour les individus et pour les nations qui en ont un réel besoin pour atteindre leur fin. Ce qui a été vu au n. 194 et suivants. [1]

2. Les Etats doivent, en conséquence, reconnaître, et l'Eglise comme l'œuvre de Dieu, et tous les droits qu'il lui a conférés. Ils ont donc envers l'Eglise, 1.° des devoirs généraux qui les lient à la vraie religion; (nous en avons parlé au n. 194 et suivants) et 2.° des devoirs particuliers qui les obligent à la révélation, dont nous avons parlé au n. 216 et suivants. Tous ces devoirs se trouvent résumés dans l'article suivant.

ARTICLE II.

Position juridique naturelle des deux sociétés.

354. Non seulement les devoirs naturels de l'Etat, mais encore ceux de l'Eglise ainsi que leurs droits réciproques se tirent de la position juridique des deux sociétés. Le principe qui règle cette position respective est celui-ci: Les rapports des so-

[1] Immortale Dei n. 16 et 17.

ciétés entr'elles sont en raison directe des fins qu'elles se proposent. La société, en effet, n'est qu'un moyen pour atteindre la fin relative (v. n. 55-IV). Or, le moyen n'est rien par lui-même et n'a de valeur que par rapport à sa fin ; et, c'est pourquoi, les moyens sont entre eux comme les fins respectives.

La fin de l'Eglise est absolument suprême et ultime; sa fin prochaine est la sanctification des âmes : moyen suffisant et unique pour le salut éternel, qui est la fin dernière et ultime. La fin de l'Eglise conduit donc directement à la fin ultime de l'homme et elle est indispensable pour arriver à ce but.

La fin, au contraire, de la société civile, est la félicité temporelle, fin secondaire ; elle est donc subordonnée à la fin ultime; elle n'est, ni nécessaire, ni suffisante pour l'acquisition de cette dernière.

Par cela même qu'elle est subordonnée à la fin dernière, la félicité temporelle ne saurait être opposée à la sanctification ; elle doit être organisée et modifiée selon les exigences de la fin suprême.

L'Etat, donc, a un double devoir à remplir envers l'Eglise; le premier *négatif* impose a l'Etat l'obligation de ne faire aucune opposition à l'Eglise et de ne point mettre obstacle à son action et à son efficacité; le second *affirmatif* ou *positif*, consiste à lui fournir les secours dont elle a besoin. La raison en est que l'ordre temporel devant être subordonné à l'ordre éternel, cette subordination n'aurait pas lieu, si l'Etat lui faisait défaut dans ce qui est nécessaire.

ARTICLE III.

Principes généraux qui déterminent la compétence des deux sociétés.

355. Du principe qui détermine la position juridique des deux sociétés, découlent également les principes qui règlent leur compétence respective. Ce qui se rapporte uniquement à la fin d'une société et est indifférent à celle de l'autre, tombe exclusivement sous le pouvoir de la première et est réglé par elle. De là, le droit d'ordonner, c'est-à-dire, de faire des lois préceptives ou prohibitives selon qu'elle le juge utile à sa fin.

Au contraire, quand ce qui appartient à un ordre, n'est pas indifférent à l'autre, mais lui est nécessaire, utile ou nuisible, il faut alors examiner, si l'ordre qui se trouve lésé ou aidé par ce qui est du domaine de l'autre ordre, est supérieur ou inférieur.

La société d'un ordre supérieur peut imposer des lois, même dans les matières qui sont du ressort de l'ordre inférieur. En voici la raison : La société a un droit parfait à atteindre sa fin, sauf l'ordre des fins diverses, comme il a été démontré au n. 53. Or, l'ordre supérieur, en se servant de l'ordre inférieur, loin de troubler l'ordre des fins, ne fait que le seconder, puisque le bien inférieur doit tendre au bien supérieur et être à son service.

Au contraire, l'ordre supérieur n'est point di-

rectement au service de l'inférieur; d'où il suit que celui qui préside à cet ordre, ne peut disposer avec autorité de ce qui appartient au premier; son droit exclusif est de le solliciter à titre de charité.

356. Il est facile de faire l'application de ces principes, tirés de la nature même des choses, à l'Eglise et à l'Etat. En voici un résumé dans les propositions suivantes:

1.° Est de la compétence exclusive de l'Eglise tout ce qui est de l'ordre spirituel.

2.° Est de la compétence exclusive de l'Etat ce qui se rapporte uniquement à la fin temporelle.

3.° Est de la compétence de l'Eglise ce qui, bien que temporel, se rapporte à la fin spirituelle.

4.° Le spirituel ne tombe point sous la compétence de l'Etat par les rapports qu'il a avec la fin temporelle.

5.° Dans le conflit entre le spirituel et le temporel celui-là doit prévaloir.

6.° L'Eglise détermine avec autorité ce qui est ou ce qui n'est point de sa compétence et l'Etat doit respecter ce jugement.

La raison de cette dernière proposition est la supériorité de l'Eglise qui a un droit absolu à l'obtention de sa fin; et, d'autre part, l'Etat intervertirait l'ordre des fins, s'il pouvait contredire le jugement de l'Eglise.

357. L'Eglise est infaillible dans la définition du dogme et de la morale. Comme elle est sainte, l'autorité suprême ne saurait proposer des lois dis-

ciplinaires injustes par elles-mêmes ou usurpatrices. Toutefois, elle peut errer sur quelques faits particuliers; par exemple, en croyant auteur d'un délit, celui qui ne l'est pas.

Dans le doute, la présomption est toujours en faveur de l'autorité; cependant, si l'erreur était évidente et la chose prescrite illicite, on ne devrait point obéir. Si elle n'était qu'injustement onéreuse, alors, envisageant la chose en elle-même, le sujet, et. conséquemment l'Etat civil, n'est pas tenu d'observer un tel commandement. Cependant, il peut être obligé au respect pour éviter de plus grands maux: le scandale et le trouble.

Remarquons qu'en parlant de l'Eglise, on ne peut supposer qu'elle ne fasse justice aux réclamations légitimes, soit des particuliers, soit, à plus forte raison, des Etats. Aussi ce que nous venons de dire est simplement pour la complète déclaration de la vérité; nous devons éviter avec soin l'abus, dans lequel on tombe si souvent, qui consiste à préférer témérairement le jugement propre au jugement fondé et autorisé de l'Eglise.

ARTICLE IV.

Matières mixtes.

358. Les matieres mixtes sont celles qui produisent des effets directement spirituels et temporels. Nous avons dit que le spirituel ne tombe point sous la juridiction de l'Etat, pas plus que

les effets temporels qu'il peut produire. Ce n'est donc pas le spirituel qui doit être subordonné au temporel, mais vice-versa. Or, les causes spirituelles peuvent produire des effets temporels de deux espèces: les uns sont inséparables du fait spirituel et en dérivent par une conséquence nécessaire. Ainsi, du mariage contracté validement, dérivent les droits essentiels des époux. Les autres effets, au contraire, sont séparables de l'acte spirituel. Ainsi, le droit du mari sur la dot de son épouse, est un effet temporel du mariage; toutefois, n'étant point essentiel, on peut, dans ce cas, séparer le temporel du spirituel sans injure pour ce dernier. Tout en conservant le premier principe, déjà énoncé, que *sous la compétence exclusive de l'Eglise sont les choses spirituelles, bien qu'elles aient encore un effet temporel,* nous devons ajouter les deux antres principes suivants:

II. *Les effets temporels inséparables de la chose spirituelle, sont du ressort exclusif de l'Eglise.*

Celui, en effet, qui est tenu de respecter la cause, doit également respecter les effets qui en sont inséparables; et celui qui dispose et juge de la cause, juge et dispose pareillement des effets qui en découlent nécessairement. La cause et les effets nécessaires vont de pair; ceux-ci étant contenus dans celle-là. Or, l'Eglise seule est juge dans les choses spirituelles; donc, elle doit juger également des effets qui en découlent essentiellement dans l'ordre temporel.

III. *Sont du ressort de l'Etat les effets purement*

temporels, découlant des choses spirituelles, avec lesquelles ils n'ont point une connexion nécessaire.

En voici la raison : A l'Etat appartient la disposition des choses temporelles, en tant que purement temporelles, or, tels sont les effets temporels, séparables de la cause spirituelle.

359. De là, l'Etat peut prescrire les conditions qu'il veut être observées relativement à ces mêmes effets temporels, pourvu qu'une telle manière d'agir ne soit pas un obstacle à la liberté de l'acte religieux.

L'Etat ne peut donc commander aux ministres de l'Eglise touchant ces mêmes effets temporels. Le ministre de Dieu, dans l'accomplissement de ses fonctions, dépend uniquement de l'Eglise. L'Etat violerait la liberté, s'il prétendait lui imposer des charges relatives à quelque effet temporel que ce soit. Si les prescriptions de l'Etat peuvent concerner les fidèles qui se servent du ministère ecclésiastique, elles ne sauraient atteindre le ministre lui-même. Ainsi, l'Etat peut faire des prescriptions sur le contrat de mariage, exiger qu'on en tienne compte pour les effets temporels non essentiels; par exemple, sur l'âge de l'époux pour l'exemption du service militaire; mais il ne saurait empêcher de contracter mariage, et, encore moins, punir le prêtre, qui, avant l'âge requis par la loi civile, aurait donné la bénédiction nuptiale, ou exiger de ce même prêtre une déclaration à l'officialité civile, à moins qu'il n'y ait un concordat sur ce point et autres semblables.

ARTICLE V.

Spécification des droits de l'Eglise dans chaque société chrétienne.

Après avoir établi les principes énoncés, nous pouvons spécifier les droits de l'Eglise; or, le droit de l'Eglise dans la société chrétienne peut être considéré soit relativement à chaque Etat chrétien, soit relativement à toute la Chrétienté.

Dans cet article nous examinerons la première question, réservant la seconde pour l'article suivant.

§. I.

COMPÉTENCE DE L'ÉGLISE QUANT À LA DOCTRINE.

360. Comme à l'Eglise appartient tout ce qui se rapporte à la fin spirituelle, elle peut, en conséquence, proposer avec pleine liberté sa doctrine, soit dans des définitions solennelles, soit dans l'enseignement pacifique de chaque jour. Seul juge en ces matières, elle peut adopter la forme qu'elle juge la plus favorable. De là, dans une société chrétienne, on ne pourrait, par exemple, empêcher les missions.

L'Eglise bannit les erreurs contraires à sa doctrine; la diffusion de ces erreurs est interdite, par le fait même, au pouvoir civil, comme est interdite la prédication aux personnes non autorisées par elle.

361. Il est plus facile de prévenir l'erreur que de la réprimer. Car les sophismes engendrent l'obscurcissement de l'intelligence, et la séduction entraîne la perversion de la volonté. C'est pourquoi, il est nécessaire d'accorder à l'Eglise le droit de censure, non seulement répressive, mais encore préventive. Ce droit s'étend à toutes les publications et à tous les moyens de publicité; par exemple, aux conférences en matière religieuse, et l'Eglise l'exerce comme elle le juge à propos. Il est même du devoir de l'Etat de sanctionner ce droit.

362. Comme les écoles ont une influence souveraine sur la bonne ou mauvaise direction de la société, nous devons recounaître à l'Eglise le droit de surveillance sur toutes les écoles, et, en général, sur l'enseignement. Cette surveillance doit, spécialement, s'exercer dans les écoles élémentaires, populaires, et dans toutes les autres qui ont plutôt pour objet l'éducation que l'instruction: deux choses aussi inséparables que l'éducation morale et religieuse, comme le déclare formellement Léon XIII dans sa lettre au Cardinal Vicaire, en date du 26 juin 1878.

363. A l'Eglise appartient également le droit de prescrire que l'enseignement soit religieux, qu'il soit obligatoire; à elle également appartiennent l'approbation et la désignation des personnes, selon l'opportunité des circonstances.

Une science religieuse plus étendue est nécessaire à celui qui reçoit une culture scientifique supérieure. C'est un besoin naturel de l'intelligence

et un moyen puissant de se préserver des difficultés amoncelées contre la religion par les autres sciences et arts. D'ailleurs, tout esprit accoutumé à la démonstration, doit également la chercher en matière religieuse. D'où nous pouvons conclure, que l'Eglise a le droit de prescrire l'instruction religeuse, non seulement dans les écoles populaires, mais encore dans les écoles supérieures. Il sera même, pour le moins, très-utile, de l'étendre jusqu'à l'apologie et à la philosophie de la religion chrétienne.

364. Bien plus, comme les écoles et maisons d'éducation, dirigées immédiatement par l'Eglise, ont une efficacité supérieure à celles sur lesquelles elle n'exerce qu'une simple surveillance, et que, d'un autre côté, les écoles et institutions sont un puissant moyen d'éducation chrétienne pour les fidèles, l'Eglise, soit par les pasteurs, soit par les fidèles qui agissent en son nom et sous sa dépendance peut fonder et diriger des écoles et institutions. Ces écoles, qui peuvent comprendre tous les genres d'instruction et d'éducation civile, ne sout point exclusivement pour les clercs; elle sont également pour les laïques.

365. A ces écoles, quand elles se conforment aux justes prescriptions des lois, l'Etat doit concéder une vraie efficacité civile. Si l'Eglise, au contraire, juge opportun de procéder avec des méthodes et des règlements, qui lui sont propres, l'Etat ne saurait refuser aux élèves de ces écoles les moyens de vérifier leur aptitude aux diverses fonctions sociales.

§. II.

SACREMENTS.

366. A la sanctification des fidèles, outre la foi, concourent les sacrements, les sacramentaux, les œuvres et les conseils. L'Eglise donc exclusivement et librement,

I. Administre les Sacrements.

Parmi ceux-ci est le mariage élevé par le Sauveur à la dignité de Sacrement. Par cette élévation divine, ce qui était l'office de la nature, est devenu le plus saint et le plus sublime des symboles : l'union des époux est l'image de l'amour de l'Homme-Dieu. Le but de ce Sacrement est de sanctifier le fondement de la famille et de corroborer la faiblesse humaine.

Par suite de cette élévation à l'ordre surnaturel, le mariage appartient exclusivement à la juridition ecclésiastique, en tout ce qui concerne son essence, c'est-à-dire, le lien, les obligations et les droits tant spirituels que temporels qui en découlent nécessairement.

§. III.

DES SACREMENTAUX ET SPÉCIALEMENT DU CULTE DIVIN.

Après les sacrement, viennent les sacramentaux et les rites multiples de l'Eglise institués pour faciliter la sanctification des fidèles et la célébration du culte divin.

L'homme n'est pas un pur esprit; il jouit de la vie intellectuelle et sensitive tout ensemble; les choses sensibles sont pour lui d'un puissant secours: elles encouragent son imagination, réveillent son intelligence, émeuvent et enflamment sa volonté; effets qui trouvent, tout spécialement, leur réalisation dans la réunion de ses semblables.

Les lieux consacrés au culte ne doivent donc pas seulement être l'objet d'une vénération privée, ils doivent, de plus, être séparés de tout usage profane et entourés d'un respect spécial de la part de la société.

Les jours consacrés à honorer Dieu et sanctifiés pour le repos social, doivent être strictement respectés, soit par les individus, soit par la société elle-même.

En ces jours, la société rend à Dieu le culte extérieur et lui donne une preuve de son élévation à des sentiments plus calmes et plus purs. Par la cessation des œuvres serviles, elle trouve en Dieu son repos et le reconnaît pour son Seigneur et Père.

Ce jour-là, les hommes sont tous frères; les grands et les petits se retrouvent dans le même temple; le pauvre se réjouit des splendeurs de l'art et de la majesté des cérémonies; il en profite pour recevoir une plus ample instruction religieuse; dans les moments que ne réclament point les offices solennels, il goûte les joies de la conversation domestique et son cœur se dilate au milieu de sa famille.

370. De ces mêmes principes de relation entre

la vie intellectuelle et la vie sensitive et sociale découlent les manifestations variées du culte, les multiples encouragements à la pratique du culte, même en dehors des lieux qui lui sont consacrés : encouragements à une plus grande publicité et à une reconnaissance plus solennelle de la Divinité, stimulant plus puissant à la piété à la pénitence. Tels sont les processions et les pélerinages.

§. IV.

SÉPULTURE ECCLÉSIASTIQUE.

371. Par la communion des Saints nous continuons nos relations avec ceux qui ont quitté cette terre ; nous honorons la mémoire des héros sacrés et nous faisons suffrage pour ceux qui sont morts dans la paix du Seigneur.

Toutefois, on exclut de la sépulture ecclésiastique ceux qui sont morts en dehors de la communion de l'Eglise. Il est juste, en effet, qu'ils ne communiquent pas, après la mort, avec ceux dont ils ont été séparés pendant la vie. On exclut encore de la sépulture ecclésiastique ceux qui meurent dans l'état notoire de péché. Leur salut n'a point un fondement probable, et l'Eglise, pour inspirer aux vivants une frayeur salutaire, ne leur accorde, ni les honneurs de la sépulture ecclésiastique, ne les suffrages solennels.

§. V.

ŒUVRES MORALES DISCIPLINAIRES.

372. La sanctification du chrétien s'opère, non seulement par l'accomplissement des actes religieux, mais encore par la pratique de toutes les vertus : spécialement par la fuite des occasions dangereuses et l'éloignement des plaisirs. Ce sont là de puissants moyens de se dominer soi-même et de mortifier les appétits naturels, qui tendent à troubler la raison et à lui faire faire naufrage. Dans ce but, l'Eglise nous présente ses lois; prescriptions plus ou moins sévères selon le caractère des temps, qui produisent toujours la même sanctification. Ses moyens varient sans que jamais l'efficacité, pour la fin relative aux conditions actuelles, ait à souffrir de ces modifications.

§. V.

CONSEILS ÉVANGÉLIQUES.

373. La religion a ses préceptes; elle a aussi ses conseils. L'accomplissement des préceptes constituent la sanctification nécessaire à tous. Les conseils évangéliques constituent une perfection plus élevée, à laquelle l'homme a le droit d'aspirer. L'Eglise encourage et conduit à cette perfection, tous ceux qui sont appelés. Elle jette dans leurs cœurs la bonne semence et en favorise l'éclosion, la croissance et la maturité.

Et de même que Dieu, le Père de la charité, a fait l'homme social; de même, pour donner une plus grande efficacité à la pratique des conseils évangéliques, il a établi l'association de plusieurs, sous la même règle et le même régime. Dans ces associations, l'individu trouve lumière, confort, direction, secours multiples même dans la distribution des occupations nécessaires à la vie.

Beaucoup plus nécessaire encore est l'association quand, à la perfection des conseils évangéliques, on ajoute quelque but d'utilité publique; soit le ministère sacré auprès des fidèles et infidèles, soit l'instruction publique, soit toute autre œuvre de charité destinée à subvenir aux multiples besoins de l'indigence.

L'esprit de Dieu, selon les besoins de l'Eglise et le caractère des temps, suscite de Saints personnages qui se mettent à la tête des nouvelles institutions; et ces œuvres, pour avoir une plus grande efficacité, ne s'arrêtent point à une existence nationale; elles assument le plus souvent un caractère universel.

L'Eglise examine toutes ces œuvres et institutions: corrige, modifie, approuve, ordonne, corrobore, en assignant des effets juridiques aux vœux, aux institutions spéciales et aux associations qui en découlent.

§. VII.

CONFRATERNITÉS ET AUTRES ASSOCIATIONS.

374. Tous les chrétiens n'embrassent pas la perfection dans toute son étendue. Ceux qui demeurent dans la condition de la vie ordinaire peuvent, néanmoins, s'unir entr'eux par des exercices spéciaux de piété et de charité et former des associations dans ce but. C'est là l'institution des confraternités, des colléges et corporations diverses. Ces institutions s'établissent toujours sous la dépendance de l'Eglise et se développent d'après le caractère, les exigences et les tendances des hommes dans les divers temps et lieux.

§. VIII.

PIEUSES FONDATIONS.

375. Le bien qu'on a aimé à faire pendant la vie ne doit pas être abandonné aux caprices du hasard; les plus belles entreprises, les plus longs travaux, les plus grands sacrifices réclament le bienfait d'une existence prolongée. Ils ne sauraient disparaître avec les bienfaiteurs qui les ont fondés. A toutes ces institutions, à toutes ces œuvres, on pourvoit par les fondations à but déterminé. Elles peuvent être constituées en elles-mêmes, ou confiées à des corps moraux qui ne meurent point. En toute hypothèse, elles sont placées sous l'administration, ou, au moins, sous la surveillance de l'autorité publique.

Ces œuvres, lorsqu'elles ont un but surnaturel revêtent un caractère spirituel et se trouvent placées sous l'autorité de l'Eglise. Nous trouvons ce but surnaturel, non seulement dans les œuvres spirituelles et religieuses, mais encore la présomption est en faveur de toutes celles qui ont un but de charité. A l'Eglise appartient donc le droit de les autoriser, de leur concéder des privilèges, de veiller sur elles et de les gouverner avec opportunité.

§. IX.

BIENS TEMPORELS.

376. L'Eglise est une société spirituelle et en même temps une réunion d'hommes. Elle a donc besoin de moyens proportionnés à la *sociabilité* humaine. De là, l'origine des biens temporels. Et quand nous disons, *biens temporels*, il faut entendre par là, non seulement les églises et autres lieux sacrés, destinés à la pleine efficacité du culte divin ou à l'exercice des œuvres de charité, mais encore les biens et revenus nécessaires à soutenir les dépenses corrélatives.

Nous devons donc accorder à l'Eglise le droit d'acquérir, par tous les moyens légitimes, toutes sortes de biens temporels, de les administrer et d'en disposer librement. De là, aussi pour les fidèles le droit de lui transmettre, en sauvegardant la justice, leurs biens, soit par actes entre vifs, soit *mortis causa*. Ces droits, la société civile les recon-

naît simplement; elle ne les confère point. L'Eglise, en effet, a reçu ce droit de son divin fondateur, qui, en ce point comme dans tous les autres, l'a constituée complète, libre, et sans aucune dépendance.

§. X.

ORGANISATION DE L'ÉGLISE.

377. Si une organisation est nécessaire à toute société, à plus forte raison est-elle indispensable à l'Eglise, qui est une société universelle, et juridiquement inégale. Tous ses pouvoirs lui viennent de Dieu, pouvoirs confiés, non aux laiques, mais exclusivement aux clercs. S'il s'agit du pouvoir de juridiction, il n'a été accordé qu'au Souverain Pontife et aux Evêques.

L'Eglise peut donc s'organiser librement, soit dans son personnel, soit dans la distribution des grades hiérarchiques, soit territorialement. A ce dernier point de vue, elle divise son territoire en circonscriptions plus ou moins grandes; en provinces, diocèses, paroisses, selon l'opportunité des circonstances; elle modifie librement ces divisions, en forme de nouvelles, nomme les différents titulaires, les conserve, ou les éloigne à son gré.

378. Le fondement de la hiérarchie est l'ordination. L'Eglise a donc le droit d'appeler à la cléricature ceux qui lui paraissent dignes de cette sublime élévation.

Elle a le droit deles préparer au sacerdoce par l'instruction et l'éducation qu' elle juge opportunes, établissant à cet effet des séminaires et autres écoles, sous sa direction et son contrôle exclusifs.

Mais cette divine vocation à la cléricature ne se manifeste pas ordinairement tout d'un coup ; elle arrive graduellement et par une culture spéciale. Nous devons, en conséquence, reconnaître à l'Eglise le droit d'admettre dans ses écoles et séminaires, non seulement ceux qui sont actuellement clercs, mais encore tous ceux en qui elle peut espérer de voir se développer cette vocation surnaturelle.

379. Et parce qu'on ne doit pas nuire aux vocations ecclésiastiques ou empêcher l'utile exercice du ministère sacré, l'Eglise a droit d'exiger des privilèges spéciaux : l'exemption du service militaire pour les clercs et ses ministres, et, généralement, tout autre privilège nécessaire au libre et efficace exercice du ministère ecclésiastique.

380. La libre communication de la hiérarchie avec le peuple, du peuple avec la hiérarchie et des divers degrés de la hiérarchie entre eux, n'est pas moins nécessaire. D'où résulte la liberté de correspondance, soit orale, soit écrite ; la liberté pour les publications de l'autorité ecclésiastique ; la liberté de célébrer les conciles ; la liberté pour le Souverain Pontife d'envoyer des légats, vicaires, délégués, visiteurs. Les mêmes droits appartiennent aux autres prélats, en proportion et dans les limites de leur juridiction.

La juridiction du Souverain Pontife, comprend

tous les royaumes et toutes les nations, avec pouvoir, non seulement sur les individus, mais encore sur les sociétes civiles; et, par elles, sur les autorités respectives et suprêmes, avec droit d'envoyer librement ses nonces aux gouvernements et de recevoir leurs représentants.

§. XI.

DROITS DÉVOLUTIFS DE L'ÉGLISE DANS LES CHOSES DE L'ORDRE TEMPOREL.

381. L'Eglise exerce une influence considérable sur le bien-être temporel de la société par les maximes de justice et de charité qu'elle professe, par les œuvres de bienfaisance qu'elle pratique et par la sanctification qu'elle fait naître, qu'elle conserve et qu'elle développe parmi les hommes.

Bien plus, elle supplée à l'administration de la justice et aux œuvres de nécessité publique ou d'évidente utilité, quand le pouvoir civil fait défaut, soit parce qu'il n'existe plus, comme à l'époque de la dissolution de l'Empire Romain d'Occident par l'invasion des barbares, soit parce qu'il est impuissant à satisfaire à une partie de ses devoirs. L'Eglise en assume, alors, les attributions non seulement par charité, mais encore en vertu de son propre droit. La dissolution d'une société entraîne avec elle la dissolution de l'Eglise. Par le fait même qu' une nation disparait, disparait également une Eglise particulière; et si une société

est désorganisée, en proie à l'anarchie et à la violence, le salut des âmes a grandement à en souffrir.

C'est pourquoi, l'Eglise, ayant droit à sa propre conservation, peut, dans le premier cas, recourir même aux armes pour se défendre elle et les siens. Car, qui a droit à la fin a droit également aux moyens qui ne blessent en rien la compétence d'autrui. En vain voudrait-on dire que prendre les armes est du ressort de l'Etat. Dans l'hypothèse, en effet, ou il n'existe pas, ou son existence équivaut à une non existence, puisqu'elle n'a aucune efficacité.

L'Eglise ne fait donc aucune injure à l'Etat, si, momentanément, elle se substitue au pouvoir civil dans son intérêt personnel. Il en fut ainsi dans la dissolution de l'Empire Romain. A cette époque, les provinces étaient privées de magistrats, ou ces magistrats ne se préoccupaient en aucune manière de la défense publique. C'est alors que les Evêques se mirent à la tête de leur peuple pour le salut commun.

382. Ce fut par cette continuelle sollicitude de la chose publique, spontanément assumée par les Pontifes Romains et librement acceptée du peuple, dans l'abandon où il se trouvait de la part des lointains empereurs Grecs, que ces mêmes pontifes ont acquis insensiblement le principat civil, commencé par Rome et agrandi successivement par les donations et la munificence des princes.

383. Dans l'enfance d'une société, par exemple, dans les royaumes qui se formèrent sur les ruines

de l'Empire Romain, l'Eglise peut facilement assumer l'administration de la justice, soit comme œuvre pie, dans les causes des personnes *misérables*, veuves et pupilles, soit pour se garantir elle-même des scandales ou injustices manifestes qui sont des péchés.

A ces titres, elle le pourrait encore. et par son propre droit, dans les sociétés adultes. Néanmoins, comme celles-ci out coutume d'être grandement jalouses des attributions qui sont directement de leur ressort, l'Eglise n'use point de son droit, afin d'éviter tout démêlé nuisible.

384. Ces principes doivent nous servir pour expliquer l'histoire des siècles passés. A certaines époques l'Eglise a pris la tutelle même dans l'ordre temporel et cela pour la plus grande utilité de la société. Sa prudence et son autorité ont sauvé la société lorsque le pouvoir civil donnait des preuves évidentes de son impuissance ou de son incapacité. Ce serait donc une insigne maladresse de crier à l'usurpation, en certains cas où l'on ne rencontre que droit et charité, consentement des peuples et des princes, qui, non seulement acceptaient, mais bien souvent, imploraient encore le secours de l'Eglise.

385. Mais les temps ont changé, et, grâce à la protection de l'Eglise, la société civile a grandi dans la voie du progrès et est devenu capable de se suffire à elle-même. Aussi l'Eglise a-t-elle abandonné tout ce qui est purement temporel ; sa bienveillance est allée jusqu'à de nombreuses concessions dans les matières mixtes, et quelquefois encore, en matières

religieuses, comme on le verra à l'art. VII. Car son but est uniquement d'obtenir, de la meilleure manière, la liberté de son ministère et la santification des hommes. Ce serait donc méconnaître l'Eglise ou la calomnier que supposer qu'elle veut, dans les temps présents, réintégrer les institutions, les procédés, les attributions des autres époques, attributions qui ne sont pas essentielles à sa fin spirituelle et surnaturelle.

ARTICLE VI.

Droit de l'Eglise dans la Chrétienté.

386. L'Eglise est une société catholique ou universelle; les Etats, au contraire, ne sont que la société particulière d'une nation. D'où il résulte qu'en entrant dans l'Eglise, ces derniers en deviennent les membres, et sont, conséquemment, une société inférieure, bien que considérés en eux-mêmes, ils constituent une société hétérogène, ou de l'ordre temporel. Ils sont donc parties de l'Eglise et la réunion de ces divers Etats constitue la Chrétienté.

Or, toute société, outre le devoir de procurer la perfection de chacun de ses membres, doit encore pourvoir à la conservation et au bien-être du corps social tout entier. C'est pourquoi, l'Eglise, par ses conseils, par sa légitime influence, par ses préceptes, peut indiquer aux individus et aux nations ce qui est nécessaire à la conservation et à la paix de toute la Chrétienté. Et les individus et les

nations sont tenus d'écouter sa parole, parce que les parties sont obligées de concourir au bien commun du tout dont elles font partie.

C'est ainsi qu'au moyen-âge, l'Eglise prenait sous sa protection les Croisés et leurs biens ; intimait la trêve de Dieu pour faire cesser les continuelles querelles des princes et des barons ; prohibait les alliances avec les Sarrazins, leur défendait généralement le commerce en temps de guerre et la vente des armes, même en temps de paix. C'étaient là autant de prescriptions dictées par la nécessité ou la grande utilité de toute la Chrétienté.

387. A cette même époque, nous trouvons également le droit d'arbitrage des Souverains Pontifes entre les princes chrétiens, entre les princes et les peuples, arbitrage accepté par les uns et les autres. Si cette intervention n'a pu empêcher toutes les guerres, toutes les révoltes et toutes les tyrannies, elle en a prévenu et apaisé un grand nombre. Nous trouvons l'origine de cette médiation dans la position reconnue du chef de la religion. A cette époque, en effet, le lien principal qui réunissait les différents peuples en fraternité et en communauté d'intérêts était la religion elle-même.

De nos jours encore, (1885) n'avons-nous pas eu un insigne exemple inattendu de cette médiation du Souverain Pontife, sollicitée par la catholique Espagne et l'Empire protestant d'Allemagne, touchant la controverse sur la souveraineté des îles Carolines.

388. Pour la défense de l'Eglise et le maintien

de la paix générale parmi les chrétiens, les Souverains Pontifes ont également au moyen âge, en créant l'Empire Romain, donné à la Chrétienté un chef temporel, défenseur armé de l'Eglise, son bras droit et le premier des princes chrétiens.

C'est là une institution magnifique. Si elle n'a pu, comme toutes les choses humaines, réaliser l'idéal qu'on s'était proposé, elle n'en a pas moins apporté de grands avantages. N'est-ce pas elle qui a donné l'unité aux nations germaniques, qui a constitué ces divers peuples en nationalité et leur a procuré le bienfait de la civilisation? Cette institution n'en a pas moins été frappée de stérilité, parce qu'elle s'est montrée incorrigible dans ses égarements. Aussi n'a-t-elle été que le principat d'une nation au lieu d'être le souverain principat de toute la Chrétienté.

389. Comme au moyen-âge, l'Empire Romain était l'œuvre de l'Eglise et que son but était tout particulièrement religieux, l'Empereur devait jurer fidélité à l'Eglise dans la cérémonie du couronnement. En vertu de ce serment, il pouvait être jugé et déposé par *Elle*, si, de protecteur, il devenait le persécuteur de la religion.

390. Ce droit de l'Eglise vis-à-vis des princes s'étendait au delà de l'Empire Romain; les rois, tributaires de l'Eglise et tous les rois, en général, étaient sous cette dépendance. L'adhésion pleine et entière à la religion était une condition sous-entendue chez les princes par le droit public de cette époque. Un souverain incorrigible, rebelle, ou adver-

saire de l'Eglise, était regardé comme indigne et incapable de régner sur un peuple chrétien. Il était tout naturel de croire qu'il ne pouvait y avoir un meilleur juge en cette matière que le Souverain Pontife. Aussi était-ce à lui de prononcer. Cette sujétion des princes à l'Eglise dans une société chrétienne était imposée par la volonté de la nation et acceptée par les princes.

A notre époque, les Etats schismatiques et protestants, grands et petits, ont pour loi fondamentale que le Souverain doit être de la religion de la nation, sous peine de déchéance s'il est au pouvoir, ou d'exclusion s'il s'agit du prince héritier du trône.

Bien que ce ne soit pas un droit écrit, dans un Etat chrétien, néanmoins, on ne tolérerait pas sur le trône un prince qui se ferait musulman ou se montrerait adorateur des idoles. La condition de christianisme est encore, de nos jours, une condition sous-entendue dans le droit public des nations chrétiennes. Toutefois, le jugement qui prononcerait la déchéance, serait plutôt une attribution des états du royaume ou de la constituante que du Souverain Pontife.

391. Aussi, l'Eglise, à notre époque, n'a nulle prétention à exercer sur les choses temporelles le pouvoir dont il a été question au paragraphe précédent; pouvoir autrefois nécessaire ou utile par suite de la condition imparfaite de la société civile, et de la nouvelle formation des nations occidentales. Beaucoup moins encore a-t-elle la prétention de

s'attribuer, aujourdhui, le pouvoir exercé au moyen-âge dans les questions de droit public, et tout spécialement, dans la déposition des princes. Nos sociétés actuelles, d'un chrîstianisme imparfait, ne présentent plus les nombreuses conditions qui rendent existant, ou au moins, *réalisable* un tel pouvoir.

ARTICLE VII.

Devoirs de l'Eglise envers l'Etat.

392. Si l'Eglise a de nombreux droits sur l'Etat, parce qu'elle est une société d'un ordre supérieur, elle n'en a pas moins des devoirs à remplir vis-à-vis de l'Etat.

Et d'abord, c'est pour elle un devoir de justice de ne point blesser la compétence de l'Etat. Tout ce qui est purement temporel, est du ressort de l'Etat, comme il a été dit au N. 351. L'Eglise ne saurait donc à aucun titre *originaire* s'ingérer dans les choses purement temporelles. Elle doit rendre à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. Toutefois, à titre *adventice*, elle peut acquérir des droits temporels, comme nous l'avons déjà remarqué, et comme nous le verrons encore mieux au N. 399.

393. Dans le conflit entre le bien spirituel et le bien temporel, l'Eglise a le droit et le devoir de faire prévaloir le spirituel; toutefois, le conflit doit être vrai. Il en est ainsi, quand l'Eglise ne peut

obtenir le bien nécessaire à sa fin, sans empêcher quelque bien temporel.

D'où découle pour l'Eglise un second devoir de justice : ne point empêcher le bien temporel sans une vraie nécessité. Si donc l'Eglise peut subvenir à sa fin de deux manières également utiles, dont l'une est nuisible à l'Etat et l'autre ne lui procure aucun dommage, elle a le devoir de se servir de cette dernière.

Disons cependant que, puisque l'Eglise peut également obtenir sa fin, elle a le droit et le devoir de l'atteindre surement et pleinement.

394. L'Eglise peut aider puissamment l'Etat. Elle prêche l'obéissance à toute autorité légitime ; elle est le puissant moteur de la moralité publique ; elle *consolide* les bases sociales et développe son autorité et son énergie dans un sens plus que dans un autre, selon les besoins de chaque époque.

C'est pourquoi, nous voyons l'Eglise intimer ses censures contre les principaux délits sociaux. Chacun peut s'en convainre en lisant plusieurs titres du cinquième livre des Décrétales. L'infanticide, l'abandon des enfants et des infirmes, l'homicide, le duel, l'adultère, le viol, le rapt, l'incendie volontaire, le vol, l'usure, les faux, la calomnie, les sectes, etc., sont des délits prohibés et punis par l'Eglise.

395. L'Eglise accorde enfin à l'Etat ses subsides de charité selon les besoins de ce dernier et ses propres ressources. N'a-t-elle pas, parfois, fait simplement l'abandon de ses dîmes et de ses vases sacrés pour la défense de l'Etat?

ARTICLE VIII.

Droits de l'Etat vis-à-vis de l'Eglise.

396. Ce qui pour l'Eglise est un devoir de justice envers l'Etat, constitue un droit parfait de ce dernier sur l'Eglise. Ce qui pour l'Eglise est un devoir moral, c'est-à-dire, un devoir qui a sa source dans la charité ou dans la seule mission de l'Eglise, constitue pour l'Etat un droit imparfait sur l'Eglise.

ARTICLE IX.

SECONDE PARTIE DU CHAPITRE IV.

Rapports juridiques accidentels de l'Eglise et de l'Etat, provenant de faits légitimes

§. I.

CONCESSIONS ET ACQUISITIONS.

397. Outre les rapports *juridiques* entre l'Eglise et l'Etat, qui découlent de leur nature réciproque, il existe des rapports *adventices* et *accidentels*, qui ont leur origine dans des faits légitimes.

Ces faits légitimes peuvent être, ou des concessions qu'une des deux sociétés fait à l'autre, ou des acquisitions qu'une d'entre elles fait, en son nom propre, à titre légitime, sur ce qui appartient à l'ordre de l'autre société. Nous voulons parler de l'acquisition de droits spirituels par l'Etat, et

de l'acquisition de droits temporels par l'Eglise.

Il est opportun de faire une distinction entre les concessions et les acquisitions faites à nom propre. Les acquisitions peuvent avoir lieu à l'insu de l'autre société, et, parfois, contre sa volonté. D'où il faut conclure que de même que les droits qui en découlent sont acquis avec indépendance, de même ils se conservent avec indépendance.

La concession, au contraire, suppose toujours le consentement du concessionaire; elle n'est pas nne aliénation, mais une simple délégation ou participation dont la durée n'est point absolue. Le concessionaire peut la révoquer, au moins pour des raisons légitimes.

398. Commençons par ce qui est plus facile à comprendre. Il est évident qu'une des deux sociétés peut déléguer l'autre et la faire participer à quelques-unes de ses attributions. Dans ce cas, son pouvoir est délégué; elle l'exerce au nom et sous la dépendance de la société qui l'a déléguée ou qui lui en a fait la concession.

C'est ainsi que l'Etat peut concéder la juridiction civile aux évêques, et l'Eglise accorder à l'Etat la nomination de ces mêmes évêques.

Tout pouvoir concédé ou délégué peut être révoqué; car le délégué, ou celui qui a reçu une concession, représente toujours l'auteur de la délégation et en reçoit perpétuellement tout son droit.

399. Mais une des deux sociétés pourra-t-elle concéder à l'autre société quelques-uns de ses droits par un acte d'aliénation; par exemple, par dona-

tion, de telle sorte que l'une perde tous ses droits et que l'autre en puisse jouir et disposer avec indépendance.

S'il s'agit de quelque bien matériel, ou autre droit équivalent, possédé par l'une des sociétés, et, en général, d'un droit acquis, c'est-à-dire, accidentel, il ne saurait y avoir de difficultés. Les deux sociétés ont, en effet, un droit originaire à l'acquisition de tels biens, mais l'actualisation est contingente et accidentelle.

S'il s'agit, au contraire, d'un droit originaire, et qui, par conséquent, fait partie essentielle du pouvoir social, l'aliénation est impossible, si on considère le pouvoir social *in abstracto*. A ce point de vue, en effet, il est toujours plein, parfait, indépendant, souverain ; et il n'aurait plus ces éléments, si on pouvait l'amoindrir. Toute diminution changerait l'essence de la société.

La société civile demeure donc toujours souveraine dans l'ordre matériel et la société religieuse dans l'ordre spirituel. Mais la question proposée peut avoir un autre sens, si on la considére *in concreto*. On peut demander : le chef de la société ecclésiastique peut-il acquérir quelques-unes ou toutes les attributions de la société civile sur une nation déterminée, ou vice-versa ?

Dans l'hypothèse que l'Eglise acquiert toutes les attributions de la souveraineté civile sur un peuple déterminé, le sujet des deux pouvoirs est identique et la souveraineté devient un accessoire de la charge pastorale.

Si, au contraire, l'Eglise acquérait seulement quelques attributions suprêmes, on aurait dans l'Eglise une basse et haute souveraineté, et le prince deviendrait vassal.

L'Eglise est un sujet capable de juridiction civile et de principat; car le pasteur de l'Eglise, outre les dons qu'il a en tant que pasteur, possède encore toutes les qualités et tous les droits communs aux autres hommes. Il est donc capable d'acquérir le principat.

400. Les fonctions ecclésiastiques ne s'y opposent pas. Aucune loi divine ne défend aux clercs de posséder et d'acquérir le domaine civil; l'assertion contraire est une erreur de Jean Huss et de Wicleff, condamnée par l'Eglise.

Il est vrai que St. Paul a dit: " Que celui qui combat pour Dieu ne s'ingère point dans les affaires séculières. „ Mais cette parole démontre les inconvénients de cette ingérence quand elle rend impossible l'accomplissement des devoirs spirituels, ou encore, quand elle n'est qu'un obstacle sans aucun avantage.

Or, nous parlons ici de la juridiction civile, spécialement du principat, qui procure à l'Eglise les plus grands avantages. Car, dans toute hypothèse, on aurait, au moins, la concorde des deux législations, conspirant d'un commun accord au bien-être des citoyens.

Une telle union de pouvoirs est même nécessaire au Souverain Pontife, si l'on veut qu'il ait une indépendance parfaite, permanente et entière.

401. Les fonctions publiques ne présentent, d'autre part, aucune difficulté. Le pasteur de l'Eglise est capable de gouverner sagement la société humaine. Il n'est point indispensable qu'il s'occupe de toutes les branches d'administration civile et de chacune en particulier; par exemple des causes de guerre; il peut y suppléer par l'action d'autrui. Il suffit qu'il soit l'ami zélé de la justice et du bien public et qu'il ait une grande prudence: qualités auxquelles sa position de pontife est plutôt une aide qu'un obstacle.

402. Examinons maintenant le cas contraire. Le prince peut-il acquérir la plénitude de la juridiction ecclésiastique dans son territoire, ou, au moins, quelques attributions qu'il exerce sans dépendance vis-à-vis de l'Eglise?

Ni l'une ni l'autre de ces hypothèses ne peut trouver sa réalisation. En effet, si l'on divise l'Eglise en autant d'églises nationales que d'Etats, l'unité essentielle disparaît. La constitution elle-même de l'Eglise, qui a été établie d'une manière *immuable* par son divin fondateur, est altérée. L'autorité spirituelle devient un accessoire de l'autorité temporelle; ce qui est contraire à l'ordre des choses, puisque, raisonnablement, le principal ne saurait devenir accessoire et secondaire. Ajoutons encore que si le pasteur de l'Eglise est apte par lui-même à gouverner la société civile, par le fait même de sa capacité à gouverner une société d'un ordre supérieur, il ne saurait en être ainsi du prince, qui en tant que prince, n'a nullement les

qualités requises au gouvernement de l'Eglise. Pour cela il faut une vocation toute spéciale et divine.

403. L'Etat peut donc acquérir exclusivement quelques droits spirituels par délégation ou concession, droits qu'il exerce et conserve sous la dépendance de l'Eglise, qui jouit, en toute circonstance, du privilège de révocation.

Or, ces concessions sont *expresses, tacites* et *présumées*. La concession expresse n'offre aucune difficulté. La concession tacite a lieu, quand l'Eglise voit les gouvernements s'attribuer quelque ingérence dans les affaires ecclésiastiques et quelle ne réclame pas, et laisse faire, alors que, facilement et librement, elle pourrait réclamer.

Le concession présumée peut avoir lieu, quand un gouvernement, vu l'utilité de son intervention en faveur de l'Eglise, et sans en solliciter la permission, s'ingère dans les causes ecclésiastiques. Il intervient, en ce cas, parce que croyant faire une chose agréable à l'Eglise, il est convaincu que s'il l'interrogeait, elle accéderait volontiers à sa demande.

La présomption de concession de la part de l'Eglise a lieu, raisonnablement quand le cas est urgent et qu'il y aurait danger à n'agir qu'après avoir obtenu l'autorisation.

Lorsque les relations de l'Eglise et de l'Etat sont amicales, une telle condescendance se présume plus facilement. Au contraire, on ne peut la supposer, quand l'Etat prétend agir de son propre droit.

Une concession présumée devient tacite lorsque

l'Eglise en a connaissance et qu'elle ne réclame pas, lorsqu'elle le pourrait facilement.

En ces matières il peut y avoir facilement des abus : 1.° Celui qui est puissant tend à agrandir indûment ses propres droits. 2.° Aux pères, pleins de déférence pour l'Eglise, succèdent parfois des fils dégénérés, qui regardent comme un droit personnel ce qui est une simple largesse de l'Eglise.

§ II.

DES CONCORDATS.

404. Souvent, entre l'Eglise et l'Etat, interviennent des conventions réglant les matières mixtes. Par ce moyen, les deux sociétés procèdent généralement par une commune entente et une plus grande efficacité.

On donne le nom de concordats aux pactes qui interviennent entre l'Eglise et l'Etat.

Dans ces pactes, les deux sociétés s'obligent à un usage déterminé de leurs propres pouvoirs et l'une fait encore à l'autre certaines concessions.

L'Eglise observe fidèlement les concordats, parce qu'elle est Sainte.

Toutefois, elle se réserve de modifier les articles, qui, par l'évolution des temps et le changement des circonstances, peuvent devenir nuisibles au salut des âmes.

Une telle condition est, d'ailleurs, sous-entendue par le droit divin dans toute convention.

405. Au contraire, l'Etat ne peut, de sa propre autorité, modifier un concordat parce qu'il est devenu nuisible à l'ordre temporel, attendu qu'il doit le supporter, si le dommage temporel est nécessaire au bien spirituel.

Or, le juge de cette nécessité est l'Eglise. L'Etat doit donc faire connaître à l'Eglise le dommage qu'il éprouve. L'Eglise examine alors, si on peut pourvoir, d'une autre manière, au bien spirituel.

406. Les concordats, tout en obligeant l'Eglise, n'en diminuent point les pouvoirs, c'est-à-dire, la juridiction. L'Eglise en faisant au prince les plus grandes concessions, par exemple, la nomination des Evêques, n'entend nullement aliéner ses pouvoirs; elle ne fait qu'en déléguer l'exercice, délégation qu'elle promet de maintenir, jusqu'à ce qu'elle soit devenue nuisible au salut des âmes. Ainsi, un prince ne diminue pas sa souveraineté, quand il s'engage par contrat avec un autre prince, pour régler les affaires d'un intérêt commun sur la base d'une commune utilité.

407. Le changement de forme gouvernementale ne saurait abroger l'obligation des concordats légitimement contractés. Si tout gouvernement succède au gouvernement précédent en ce qui concerne les droits, il doit en être ainsi en ce qui concerne les obligations, obligations qui ont pour principe, non la personne ou la famille du prince, mais l'Etat qu'il représente. Nous faisons, toutefois, abstraction des conventions exceptionnelles qui modifieraient ce que nous venons de dire.

408. Si l'Etat n'est point fidèle à l'observation des conditions du concordat, l'Eglise pourra simplement le dénoncer, comme cela se fait en tout contrat, quand l'une des parties manque aux obligations stipulées. Toutefois, par amour de la tranquillité et de la concorde, l'Eglise insiste ordinairement pour l'observation de ce qui a été mutuellement promis.

CHAPITRE V.

RÉALISATION PRATIQUE DES RAPPORTS DES DEUX SOCIÉTÉS L'ÉGLISE ET L'ÉTAT

Division du chapitre.

409. Dans les premiers articles du chapitre précédent, nous avons considéré les rapports naturels de l'Eglise et de l'Etat. Mais ces rapports supposent que la société civile se trouve *de fait* dans la condition que Dieu lui a prescrite, c'est-à-dire, que la société est et se montre vraiment chrétienne. Or, il n'en est pas toujours ainsi. Nous allons donc examiner comment dans les diverses hypothèses s'*actualisent* ou se modifient les relations juridiques de l'Eglise et de l'Etat.

Nous pouvons considérer :

1.° La société chrétienne à son début parmi les infidèles ;

2.° La société chrétienne prépondérante ;

3.° La société entièrement chrétienne ;

4.° La société chrétienne quand une partie fait défection ;

5.° La société chrétienne quand les dissidents sont en nombre prépondérant.

ARTICLE I.

La société chrétienne à son début parmi les infidèles.

410. L'Eglise a droit de prêcher sa doctrine aux infidèles et d'excercer parmi eux l'Apostolat. Elle tient ce droit de son divin fondateur.

L'Etat infidèle, bien qu'il n'ait point connaissance du Divin Rédempteur, ou, du moins, qu'il ne le reconnaisse pas, n'en doit pas moins, au nom de la loi naturelle, admettre la possibilité de la révélation divine. Bien plus, quand on lui présente la révélation chrétienne, lors même qu'elle ne lui aurait pas encore été démontrée divine par les miracles, non seulement l'Etat infidèle ne saurait trouver en elle rien de blâmable, mais encore il devrait en admirer la pureté et la sainteté. S'il en était autrement, il faudrait l'attribuer à la dégradation dans laquelle il se trouve, dégradation qui ne lui donne aucun droit, ne l'autorise nullement à se détourner de l'Eglise, mais, tout au plus, peut le rendre digne de commisération dans ses égarements.

C'est pourquoi l'Etat infidèle a :

1.° Le devoir d'admettre l'Apostolat catholique ;

2.° Le devoir de laisser à ses sujets la liberté de se convertir et de professer la religion catholique ; et cela sans avoir à souffrir dans leurs droits civils et politiques.

Le prince, ne se convertissant pas, parce qu'il n'est point convaincu de la divinité du Christianisme, doit, cependant, admettre que cette religion se présente sous un aspect vraiment digne d'éloges, et qu'elle peut paraître divine à tous ou à une partie de ses sujets.

Il doit donc leur reconnaître le droit de l'embrasser et, en l'embrassant, de conserver la plénitude de leurs droits. Leur conversion au christianisme est un acte licite et louable, nullement opposé aux droits du souverain; elle est plutôt grandement favorable à tous les intérêts, par la morale publique qu'elle procure, et l'obéissance au prince qu'elle fortifie.

411. Si un Etat infidèle empêche la prédication de l'Evangile, ou persécute celui qui l'embrasse, il peut être réprimé par les armes des Etats chrétiens. Le droit de l'Eglise, en effet, à se propager, à être respectée dans ses membres par ceux qui ne sont point ses sujets, est un droit parfait et complet. Si donc l'Eglise a sous son empire, des forces politiques; en d'autres termes, s'il existe des Etats chrétiens, elle peut exiger d'eux, qu'en tenant compte des circonstances, ils défendent ses droits. Les Etats peuvent même prévenir la demande de l'Eglise.

Malgré le caractère actuel d'indifférence qui se manifeste partout, les Etats chrétiens, catholiques et hétérodoxes, n'ont-ils pas pris les armes en faveur de l'Apostolat et du prosélytisme chrétien?

412. Posé le droit de l'Eglise à son existence

auprès des Etats infidèles, supposé le fait que parmi eux, elle ait des membres, nous devons conclure qu'elle a droit à tout ce qui est indispensable à son existence et ne blesse point la compétence d'autrui. Elle pourra donc ouvrir des temples et des écoles, acquérir des biens. N'être pas injuriée dans ses membres et être respectée dans ses pos sessions sont pour elle des droits imprescriptibles.

De son côté, l'Eglise, avec sa prudence naturelle, agira de manière à ne point fournir de prétextes à la calomnie et aux hostilités. Elle s'abstiendra, autant que possible, de donner ombrage aux infidèles.

ARTICLE II.

Société chrétienne prépondérante

413. Quand le nombre des chrétiens s'est accru jusqu'à devenir la partie prédominante qui a en mains les pouvoirs publics, l'Etat devra non seulement donner pleine liberté à la vie chrétienne, mais encore organiser la société selon les principes chrétiens. Il prêtera donc à l'Eglise toute l'assistance civile, parce qu'elle doit être reçue par ses enfants dans toute son étendue avec l'obéissance qui lui est due.

Les individus conserveront, toutefois, la pleine liberté d'embrasser ou de ne point embrasser le christianisme. En toute hypothèse, les infidèles ne sauraient souffrir quelque diminution que ce soit dans leurs droits civils et politiques. Il en sera tou-

jours ainsi, à moins qu'ils ne se montrent hostiles au nouvel ordre de choses. Il en serait autrement, si l'homogénéité parfaite de la société réclamait l'exclusion des infidèles.

ARTICLE III.

Société chrétienne.

414. Lorsque la société est entièrement chrétienne, elle entre avec l'Eglise dans les relations d'uniformité, exposées au chapitre précédent.

ARTICLE IV.

Société chrétienne quand une partie de ses membres fait défection.

§. I.

LES HÉTÉRODOXES EN FACE DE L'ÉGLISE.

414.*(bis)* Les difficultés commencent quand une partie de la société chrétienne se révolte contre l'Eglise et devient hérétique ou schismatique.

Les droits de l'Eglise ne sauraient subir aucune modification par la défection de quelques-uns de ses membres. La société civile devra donc maintenir la pleine liberté de la vie catholique et reconnaître tous les droits de l'Eglise sur eux. Mais arrivons à la position des hétérodoxes en face de l'Eglise et de la société catholique.

C'est le baptême qui nous fait sujets de l'Eglise; les hérétiques et les schismatiques sont, en conséquence, ses sujets. Tous ceux qui ont reçu le baptême sont donc vraiment membres de l'Eglise, jusqu'à ce qu'ils aient adhéré d'une manière coupable à l'hérésie ou au schisme, dans lequel ils auraient été élevés. Leur défection coupable les prive de la communion de l'Eglise; elle ne saurait les soustraire à sa sujétion. C'est ainsi qu'un citoyen rebelle à la patrie, se rend indigne des droits de son pays, mais ne saurait se soustraire à son pouvoir.

Les hérétiques et les schismatiques sont donc juridiquement tenus à l'observation des lois divines et ecclésiastiques.

415. L'Eglise, cependant, peut les exempter de ces dernières. Or, l'Eglise n'a aucun motif d'exempter ceux qui, étant nés et élevés dans la communion catholique, ont apostasié. Il ne sont dignes d'aucune commisération et leur péché personnel ne peut leur procurer aucun avantage.

Quant à ceux qui sont élevés dans les sectes acatholiques, celles spécialement établies pacifiquement depuis un certain laps de temps, à càuse des préjugés dans lesquels ils sont nés et ont vécu, ils sont dignes de beaucoup d'égards. Aussi est-ce un sentiment commun parmi les théologiens, que l'Eglise n'a pas l'intention de les obliger à l'observance des ses lois rejetées par leur secte. Il est, toutefois, nécessaire que ces lois ne soient pas essentielles à l'ordre public. Il est vrai que, tant qu'ils

resteront dans leur secte, ne reconnaissant point l'autorité de l'Eglise, ils n'observeraient aucune de ces lois, lors même que l'Eglise aurait l'intention de les obliger; cependant, s'ils retournaient à l'union catholique, ils devraient se conformer à la loi ecclésiastique, même pour les actes antérieurs à leur abjuration. Ainsi, s'ils avaient contracté mariage à un degré prohibé par l'Eglise, en se convertissant au catholicisme, ils devraient obtenir une dispense légitime.

416. En second lieu, il convient d'observer qu'une loi n'oblige point dans le for extérieur, ou devant la société, avant d'avoir été promulguée et que, par conséquent, elle n'oblige pas en conscience avant d'en avoir une connaissance suffisante.

Dans le for extérieur cette connaissance est *présumée* pour tous ceux qui vivent dans la société. On admet, cependant, quelques exceptions, par exemple, pour les personnes idiotes, si on en démontre clairement la probabilité. Mais que dirons-nous des personnes qui vivent en dehors de la société, ou qui ne s'y trouvent que *matériellement?* Comme, en raison des préjugés de leur éducation, elles ne reconnaissent point l'autorité qui les a portées et s'en considérent exemptes, il n'est pas toujours évident qu'elles aient connaissance de leur sujétion à telle autorité et aux lois portées par elle. On ne peut donc pas toujours alléguer contre elles, la présomption en faveur de l'obligation et de l'observance des commandements. Donc, on ne peut en toutes circonstances exiger d'elles l'obser-

vation de ces lois. C'est ce qui arrive pour ceux qui sont élevés dans l'hérésie, établie surtout d'une manière pacifique et depuis longtemps.

417. On doit également observer que les lois qui annulent les actes, comme par exemple, celles qui établissent les empêchements dirimants de mariage, ont leur effet indépendamment de la connaissance personnelle. Car leur but direct n'est pas de rendre illicite un acte quelconque, mais de lui enlever toute valeur juridique en vue du bien public.

C'est pourquoi les lois ecclésiastiques *irritantes* obligent même les hétérodoxes, à moins que l'Eglise n'ait manifesté d'une manière expresse son intention de faire une exception en leur faveur.

§. 2.

POSITION DE LA SOCIÉTÉ CATHOLIQUE VIS-À-VIS DES HÉTÉRODOXES QUAND IL N'Y A PAS UN PACTE SPÉCIAL.

418. Après avoir établi les principes concernant la sujétion des hétérodoxes à l'Eglise, examinons quels sont les rapports juridiques d'un gouvernement catholique envers ces mêmes dissidents.

L'Etat peut toujours exiger de tous, ce qui directement intéresse la morale publique et la tranquillité, et cela par des motifs purement civils.

Au point de vue religieux, et en dehors de l'existence de pactes spéciaux qui déterminent les limites de l'action des pouvoirs publics, il peut également exiger l'observation des lois divines et ecclésiastiques, qui les obligent respectivement.

D'où il suit qu'il peut exiger :

1.° L'observation des lois naturelles et divines positives, intimées à tous les Chrétiens.

2.° Parmi les lois ecclésiastiques, il peut exiger l'observation de celles que l'Eglise a l'intention de leur imposer. Telles sont les lois *irritantes* qui ont un but d'ordre public.

3.° Il en est de même de celles que les sujets hétérodoxes reconnaissent et qu'on peut observer sans superstition.

419. L'Etat ne peut exiger des dissidents l'observance des lois religieuses quand, dans le for extérieur, on ne peut présumer chez eux la connaissance de leur sujétion à ces mêmes lois. Il n'y a d'exception que pour les lois irritantes établies directement pour le bien public.

420. Outre le droit, il faut encore observer la tolérance civile, soit à l'égard des hétérodoxes, soit à l'égard des catholiques. On peut et on doit quelquefois tolérer le mal et omettre le bien, pour ne pas donner occasion à de plus grands maux et empêcher un plus grand bien.

Mais en parlant de tolérance, on concède le degré inférieur nécessaire à la tranquillité publique. Notons également que si la tolérance autorise à ne pas empêcher le mal d'autrui, elle ne peut jamais autoriser à prendre part au mal ou à donner une coopération positive.

§. III.

DES PACTES AVEC LES HÉTÉRODOXES.

421. De même que la tolérance devient quelquefois nécessaire pour éviter un plus grand mal, de même on peut encore conclure avec les dissidents des pactes, au sujet de la liberté religieuse. Ces pactes viennent le plus souvent après les longues guerres et luttes civiles. C'est le moyen extrême de donner à la société cette paix, qu'elle était impuissante à obtenir par d'autres moyens.

Leur observation est obligatoire, pourvu qu'ils ne présentent aucun caractère d'injustice. Ils ne cessent que par la disparition de leur raison d'être. Ils n'auraient point pour eux la justice, si ne se limitant pas à garantir la liberté des dissidents, ils restreignaient la liberté religieuse des catholiques, ainsi que leurs droits civils et politiques.

Il en serait de même s'ils empêchaient la direction générale de la société dans le sens catholique, quand la grande majorité est catholique.

422. Les pactes bien que justes, cessent d'avoir leur vertu :

1.° par l'abus qu'en fait une des parties contractantes ;

2.° par le consentement moralement unanime des deux parties ;

3.° par le changement substantiel des conditions intérieures de la société.

C'est pourquoi, si les pactes étaient stricts au moment de leur stipulation alors que les dissidents étaient en grand nombre, il en sera autrement, quand la presque totalité aura embrassé la religion catholique. On devra, alors, respecter la liberté des quelques dissidents qui restent, quant à l'ordre privé, mais modifier la direction publique qui se rapporte à la société.

§. IV.

CONSIDÉRATIONS SPÉCIALES SUR LE LIBÉRALISME.

423. Au n. 255, nous avons dit que le libéralisme peut être pris dans deux sens : l'un bon, l'autre mauvais ; or, en spécifiant davantage, disons qu'il peut se diviser en libéralisme purement civil et en libéralisme religieux.

Dans un sens purement civil et étranger aux considérations religieuses, on appelle libéral celui qui est amateur de la liberté civile et politique de sa nation, et la procure avec des moyens, du reste, honnêtes. Il est, en conséquence favorable, à l'égalité civile et à la liberté politique, saufs les droits légitimement acquis. Partant de ce principe, chacun peut choisir entre l'égalité et l'inégalité, entre un régime libéral dans lequel le peuple a une part plus ou moins large dans les affaires publiques et un régime absolu dans lequel tous les pouvoirs appartiennent au prince ou aux principaux de l'Etat.

424. Nous avons démontré au n. 97 et suivants, que le régime de la monarchie absolue est légitime, et doit être respecté partout où il est dûment établi. Nous ajoutons, de plus, que parfois il est non seulement utile, mais encore nécessaire pour rendre la paix à la société ébranlée par de longues discordes et quand les nations sont encore dans l'enfance. Car, si le peuple doit participer à la direction des affaires publiques, il est nécessaire qu'il ait la capacité suffisante ; sinon il ne pourra que mal gouverner ou être le jouet des différents démagogues.

425. Aux numéros 120 et 141, en parlant de l'utilité des éléments démocratiques, nous avons vu comment le progrès de la civilisation confère au peuple la capacité d'avoir une part plus ou moins grande dans les affaires publiques. A la conscience de sa propre capacité vient s'adjoindre le désir de cette participation au maniement des affaires, désir peut-être excessif, avant les désilusions qu'apporte l'expérience, qui bien des fois, démontre qu'on avait conçu une opinion exagérée de ses propres forces.

Ainsi, donner la liberté politique devient utile et nécessaire ; le prince qui la refuse se met en opposition avec les légitimes aspirations du peuple c'est-à-dire, avec la classe prédominante et s'aliène ainsi les esprits.

Le peuple n'obéit plus facilement ; il tend à dépasser toutes limites et, ces limites franchies, il arrive à vouloir prendre par la force ce qu'on ne lui accorde pas de bonne volonté.

S'il réussit, c'est le moment des grandes innovations; et la haîne détruit tout ce que l'ancien régime avait de bon et d'utile à conserver.

S'il échoue dans son entreprise, arrivent de la part du prince les répressions sévères, les lois de suspection et d'excessive rigueur contre la liberté. La société entre dans un état violent qui, de toute manière, ne saurait tourner à son avantage.

Si donc on considère le libéralisme en ce sens qu'avec le respect des droits acquis, il favorise les libertés publiques et qu'il les favorise dans un degré conforme à la capacité du peuple, il a une très-bonne signification.

Que si quelqu'un croit que la participation du peuple aux affaires publiques apporte toujours avec elle plus d'inconvénients que d'avantages, qu'il conserve la liberté de son jugement; cependant, il devra reconnaître, que lorsque le peuple (c'est-à-dire, les classes prédominantes, ce sont celles qui comptent) a atteint une certaine maturité, il éprouve le désir de cette participation et que résister au désir qu'il manifeste, tourne toujours au détriment de tous. En conséquence, il ne reste qu'à seconder ce mouvement et à chercher à lui imprimer une bonne direction.

Les conclusions pratiques sont donc en faveur du libéralisme; et il est vraiment digne d'éloges celui qui, dans les conditions ci-dessus énoncées, prend parti pour les libertés publiques.

426. Mais outre ce sens purement politique, le libéralisme a un sens qu'on peut appeler théolo-

gique. Dans ce sens il indique un ensemble de doctrines sur le sujet et la fin de la souveraineté, comme nous l'avons déclaré au numéro 223. Pour le premier aspect, qu'en termes scholastiques, on pourrait appeler *libéralisme théologique subjectif*, on entend par là, que le principe de la souveraineté repose essentiellement dans le peuple, de telle sorte que le prince n'est qu'un simple délégué, auquel le peuple peut toujours demander compte de sa gestion, et qu'il peut révoquer à volonté. Dans ce système, le peuple peut être comparé à un patron qui dirige son employé et le renvoie à son gré. Il pourra, parfois, manquer à toutes les convenances, mais jamais à la justice, surtout s'il lui assigne une compensation.

Cette doctrine est fausse et nullement conforme à l'enseignement catholique, comme nous l'avons démontré aux numéros 97 et suivants. Bien plus, elle est la cause et le principe de bien des désordres; elle légitime les rébellions et les perturbations publiques et sociales.

427. Mais pire encore est le sens objectif exposé et réfuté aux numéros 223, 225 et suivants, où par libéralisme on entend la doctrine qui soutient que la société civile n'a d'autre fin que le bien temporel, sans aucun égard au spirituel, de telle sorte qu'elle doit professer l'indifférentisme en matière religieuse, pourvu que l'ordre temporel demeure intact.

Tous les partisans de ce libéralisme ne poussent point une telle doctrine jusqu'aux dernières consé-

quences, mais tous la favorisent plus ou moins. Aussi, par libéralisme on entend la doctrine qui a cette tendance.

428. Toutefois, il est opportun d'établir une distinction. Si on enseigne que l'Etat, à cause de sa nature, doit permettre tous les cultes, c'est une erreur. Si, au lieu de cela, après avoir établi les vrais principes catholiques sur les devoirs de l'Etat, devoirs qui dérivent de sa nature, et exposés par nous au n.° 218 et suivants, on soutient qu'il peut se rencontrer des circonstances dans lesquelles, vu les dispositions du peuple, les coutumes introduites, le nombre et la puissance des dissidents, l'Etat doit permettre la tolérance et accorder la liberté religieuse dans les *limites du nécessaire*, alors ce n'est pas une erreur, mais une vérité, comme nous l'avons démontré aux n.° 417 et 420.

Admis le principe, que la tolérance est quelquefois permise, comme l'enseigne l'Encyclique *Immortale Dei* du 1.° nov. 1885 au n.° 55, on pourra peut être différer d'opinion entre catholiques sur l'application aux cas particuliers. On se demandera, par exemple, si dans nos sociétés modernes, ou, plus spécialement encore, dans telle ou telle nation, il y a réellement nécessité d'établir la tolérance et en conséquence, la liberté religieuse, et quel est le minimum nécessaire de cette même liberté.

Il peut donc exister deux tendances, l'une *libérale*, l'autre *restrictive*, toutes deux également honnêtes. Un moyen sûr et pratique de décider les questions particulières, est de s'en remettre au ju-

gement de l'autorité ecclésiastique. Le recours à cette dernière, pour celui qui a le souci des affaires publiques, peut être nécessaire: 1.° pour avoir des instructions dans une matière si délicate pour la tranquillité de la conscience; 2.° pour obtenir dispense des lois ecclésiastiques, s'il y a lieu dans un cas particulier. Il est naturel que l'Eglise tendrement soucieuse de la pureté de la doctrine parmi les fidèles, et de l'application de la tolérance dans *les seules limites du nécessaire* (c'est l'unique raison qui la justifie) procède avec beaucoup de précaution en cette matière. Ils seraient donc dans l'erreur ceux qui ne voudraient faire aucune concession à la nécessité des temps et ne jamais tolérer, dans l'ordre des faits, les désordres d'autrui. Par là, ils exposeraient la société et l'Eglise à de plus grand maux par la réaction sauvage qui peut être la suite d'une rigueur excessive.

Il reste établi que le libéralisme réprouvé désigne seulement le système de l'essentielle et inaiénable souveraineté du peuple et de l'indifférence religieuse de l'Etat érigée en principe, ou appliquée à certains cas qui n'ont point l'assentiment favorable de l'Eglise.

C'est probablement pour éviter les confusions qui pourraient avoir lieu dans l'adoption du mot *libéralisme*, que le Souverain Pontife dans la classique Encyclique, *Immortale Dei*, comme l'a remarqué Emile Olivier, [1] s'est abstenu d'attribuer ce nom aux erreurs du *droit moderne*, bien que, antécédem-

[1] Commentaire sur l'Encyclique, *Immortale Dei.*

ment, dans les autres actes pontificaux, on se soit servi de cette expression. En cela on ne saurait trop louer la prudence du Souverain Pontife qui a voulu, autant que possible, éviter tout malentendu, et tout ce qui peut aliéner les esprits à l'Eglise.

Malgré toutes les déclarations données, c'est un fait que beaucoup de catholiques de notre époque sont plus ou moins favorables à ces maximes du libéralisme ou du droit moderne. La majeure partie n'étant pas habituée à la *spéculation abstraite* n'a point précisément la sagesse de remonter aux vrais principes qui motivent leurs opinions et ne peut en rendre compte.

C'est pourquoi, on peut se demander: 1.° quelle est la position des partisans du droit moderne en face de l'Eglise; et, 2.° quelle est la position de ces libéraux en face de l'Etat chrétien.

A. *Position des partisans du droit moderne en face de l'Eglise.*

429. Quant à la première question, il est à noter que quelques-uns ne sont plus catholiques, bien que baptisés et élevés dans l'Eglise catholique.

Les uns ont renoncé à la foi, en se déclarant notoirement incrédules; toutefois, en abandonnant l'Eglise, ils ne se sont point fait inscrire dans une autre société religieuse. D'autres, en petit nombre, à l'abandon de la religion, ont ajouté leur adhésion aux sectes irréligieuses; par exemple, à celle qu'on appelle des *libres penseurs*.

Ces derniers ne sont, ni catholiques, ni de la communion extérieure de l'Eglise; ils n'ont pas même en leur faveur les circonstances atténuantes que peuvent alléguer les hétérodoxes, qui ont été élevés et ont vécu parmi les sectes séparées. Ils sont formellement apostats de la foi par un fait propre et personnel. Connaissant très-bien leur sujétion à l'Eglise, ils sont inexcusables et tenus à observer toutes ses lois.

430. D'autres sont nés dans la religion catholique et sont vraiment incrédules; cependant ils n'ont fait, ni formellement défection à la communion catholique, ni une profession publique et notoire d'incrédulité. En certaines circonstances plus solennelles de la vie, ils font usage du culte catholique, soit à l'occasion de leur mariage, soit à la mort de leurs parents, soit en faisant baptiser leurs enfants.

Bien que membres morts de l'Eglise, ils adhèrent néanmoins *socialement* à la communion catholique et sont sujets de toutes les lois de l'Eglise.

431. Enfin, il y a une troisième catégorie plus nombreuse, composée de ceux qui croient encore la divinité de l'Eglise, se glorifient d'être catholiques, et qui, peu s'en faut, n'intentent un procès en diffamation si on semble leur refuser ce titre. Mais ils sont catholiques à leur manière, comme disait La Marmora en plein Parlement. Ils n'acceptent pas en son entier l'enseignement de l'Eglise et se réservent le droit d'en faire la critique.

Leur manière d'agir ne peut s'expliquer qu'en

admettant que dans l'enseignement ecclésiastique, outre les vérités proposées au nom de Dieu et d'une manière infaillible, il y a d'autres vérités introduites par l'Eglise, dans des vues privées et interessées. De là, ils se croient obligés à la croyance des vérités théologiques, mais nullement à celles qui touchent à la politique. Ils se réservent à eux mêmes, c'est-à-dire, à leur propre raison, de définir quand l'Eglise parle comme Eglise et quand elle parle comme société humaine.

432. Ces principes sont réellement hérétiques, comme contraires à l'infaillibité et à la sainteté de l'Eglise.

En effet, l'assistance, promise par Dieu à son Eglise, nous est une garantie qu'elle nous propose fidèlement et entièrement les enseignements divins. Elle ne peut donc nous proposer comme révélée une doctrine qui ne l'est pas.

Puis, l'Eglise n'est pas seulement infaillible, en nous proposant ce que Dieu a révélé, mais encore en déterminant les rapports des faits humains à la révélation, et dans l'enseignement de tout ce qui est nécessaire pour la conservation du dêpôt de la foi.

D'un autre côté, s'il existe une politique honnête, il en existe également une autre qui est mauvaise. L'Eglise, maîtresse souveraine de la moralité et du droit, peut et doit juger, soit les maximes de politique, soit les faits qui intéressent ses droits ou la morale publique des fidèles.

Bien plus, l'Eglise, outre l'infaillibilité dans l'en-

seignement, possède encore l'autorité du commandement ; et nous l'avons vu au numéro 357, en vertu de sa sainteté, elle ne peut faire des lois injustes en elle-mêmes. On lui doit donc l'obéissance. Lui dénier le droit de commander c'est tomber de nonveau dans l'hérésie. Si on n'obéit point à ses ordres, tout en admettant le principe de l'obéissance, on ne devient point hérétique, mais on se rend coupable d'une faute grave.

Les mauvais catholiques dont nous venons de parler, pèchent donc de plusieurs manières, et ils admettent, ou, du moins, ils appuient, par leur manière de juger et d'agir, les principes hérétiques. S'ils ne sont point placés dans l'alternative de choisir entre la profession de foi pleine et entière, et la solennelle séparation de la communion chrétienne, ils le doivent exclusivement à la bonté miséricordieuse de l'Eglise, à laquelle son divin fondateur a ordonné *de point briser le roseau qui s'incline et de ne point éteindre la mèche encore fumante.*

B. *Position des libéraux en face de l'Etat chrétien.*

433. Les libéraux encore croyants se trouvent en face de l'Etat catholique dans une position plus difficile que les hétérodoxes, parce qu'ils ne sont pas, comme ces derniers, excusés par l'ignorance présumée dans leur opposition à l'Eglise.

Il peut, toutefois, exister des conventions spéciales, du reste équitables, qui leur garantissent la tolérance civile et la liberté politico-religieuse. Dans

ce cas, elles doivent être observées, comme il a été dit au numéro 421.

Bien plus, en dehors des pactes, la prudence civile pourra parfois commander cette tolérance. Néammoins, si, au début, on l'introduit trop facilement, une fois établie, elle devient plus difficile à retirer et, de là, il est plus raisonnable de laisser les choses dans l'état où elles sont.

434. C'est pourquoi les catholiques, gouvernements et individus, doivent s'efforcer d'améliorer l'éducation publique, de modifier les opinions et coutumes, afin de rendre possible à la société un mouvement plus accentué vers le type catholique de la vie publique. Ils élimineront avec prudence, d'abord, les lois les plus opposées à ce type parfait; puis, successivement, et autant que possible, tous les autres désordres.

ARTICLE V.

PRÉPONDÉRANCE DANS LA SOCIÉTÉ DES ÉLÉMENTS HÉTÉRODOXES.

435. Lorsque, dans la société, les principes non catholiques deviennent prépondérants, soit par l'œuvre des hétérodoxes, hérétiques ou schismatiques, soit par la faute des princes mauvais catholiques, soit par le libéralisme pris dans son acception mauvaise, l'Eglise et les catholiques doivent conserver tous leurs droits, au moins en ce qui regarde les hommes de bonne volonté.

Il sera donc toujours permis à l'Eglise d'exercer

son apostolat et d'actualiser le prosélytisme. Dans ce but, elle jouira de la pleine liberté de la prédication et tous les citoyens pourront librement pratiquer la religion.

L'Eglise devra pouvoir se procurer les moyens nécessaires à son existence et à sa vitalité. Les catholiques jouiront de l'égalité civile et politique comme tous les autres citoyens; ils auront tous les moyens de vivre d'une manière catholique et tous les autres avantages concédés aux autres membres de la société.

436. Tout cela découle à plus forte raison de tout ce qui a été établi à propos des droits de l'Eglise et des catholiques dans un Etat infidèle (voir n.° 410 et suivants). Nous disons, *à plus forte raison,* parce que les dissidents ne peuvent, avec une apparence quelconque de jugement probable, condamner d'une manière absolue l'Eglise catholique.

Et, *de fait,* si nous parlons des Protestants, ils admettent comme principe fondamental le libre examen; ils doivent, en conséquence, reconnaître au catholique un droit égal à l'interprétation catholique de la parole de Dieu, un droit égal, dis-je, à celui qu'ils s'attribuent pour l'interpréter à la manière luthérienne ou calviniste.

Les églises schismatiques ne peuvent refuser à l'Eglise catholique l'apostolicité, son antique splendeur, reconnaissance unanime qu'elle a reçue de leurs pères. Or, s'ils peuvent croire maintenant que plusieurs des Evêques catholiques peuvent tomber dans l'erreur, ils doivent reconnaître que c'est là

un jugement particulier des Evêques de la communion. Ils doivent donc, pour le moins, admettre une scission dans l'épiscopat sur ce point, et reconnaître aux fidèles la liberté de suivre l'un ou l'autre parti. Il serait trop absurde de vouloir que l'Eglise soit purement territoriale en forçant chaque fidèle à rester avec son Evêque, alors que celui-ci est peut être dans l'erreur en matière de foi ou de communion ecclésiastique.

Les hétérodoxes, de quelque secte qu'ils soient, ne peuvent donc, avec un argument quelque peu vraisemblable, dénier aux catholiques la liberté de leur religion.

Si de tels droits venaient à être refusés à l'Eglise et à ses membres, elle aurait alors le droit d'invoquer la protection armée des princes catholiques comme nous l'avons expliqué en parlant des infidéles.

CHAPITRE VI.

CONSTITUTION INTÉRIEURE DE L'ÉGLISE

ARTICLE I.

Sujet du Pouvoir Ecclésiastique.

437. Après avoir examiné les droits et pouvoirs de l'Eglise, nous devons indiquer quel est, dans l'Eglise, le sujet investi de ces pouvoirs, ou, en d'autres termes, quelle est la forme du gouvernement établi par son divin fondateur.

Dans l'Eglise, on distingue deux pouvoirs : le pouvoir d'Ordre et le pouvoir de Juridiction. Le pouvoir d'Ordre est le pouvoir de donner et d'administrer les sacrements et sacramentaux, dont nous avons expliqué la notion au n.° 295.

Le pouvoir de Juridiction est le pouvoir de gouverner et de diriger les personnes vers la fin que Dieu a assignée à l'Eglise et qui est la sanctification des âmes en cette vie et la félicité éternelle en l'autre.

On pourrait encore y ajouter le pouvoir du *magistère*, avec lequel, elle gouverne infailliblement les intelligences des fidèles.

438. Le pouvoir d'Ordre n'appartient qu'à celui qui a reçu l'ordination légitimement et d'après le rite sacramentel. Il y a dans l'Ordre trois dégrés d'institution divine : Le diaconat, le sacerdoce mi-

neur ou presbytérat et le sacerdoce complet ou épiscopat.

Outre ces trois degrés d'origine divine, il y a des ordres inférieurs, institués par l'Eglise. Vient en premier lieu le *sous-diaconat,* ordre que l'Eglise latine, dans la discipline actuelle, appelle *majeur et sacré,* parce que celui qui l'a reçu est obligé au célibat, consacré irrévocablement au service divin et devient éligible à l'épiscopat.

Il y a encore dans l'Eglise latine quatre ordres mineurs, c'est-à-dire, les ordres d'acolythe, d'exorciste, de lecteur et de portier. On les appelle *mineurs,* soit à cause du pouvoir moindre qu'ils confèrent, soit parce que celui qui les reçoit peut retourner à la vie séculière.

Enfin, en dernier lieu, nous trouvons la *tonsure,* qui n'est pas un ordre, puisqu'elle ne confère aucun pouvoir spécial dans l'Eglise; elle est simplement une préparation, une sorte de candidature, une aspiration aux ordres.

439. Le pouvoir de Juridiction émane du divin fondateur qui en a d'abord investi S.t Pierre et les Apôtres. A S.t Pierre succède le Pontife Romain; au Collège apostolique dans le pouvoir ordinaire, succèdent les Evêques. Nous disons, *dans le pouvoir ordinaire;* car les apôtres avaient également des pouvoirs et des dons surnaturels extraordinaires, comme on peut le voir dans la théologie. [1]

Au Souverain Pontife est échu un pouvoir absolu,

[1] On peut voir nos *Institutiones Juris publ. eccles.* vol. 2. n.° 15 et suivants.

ordinaire, immédiat, sur toute l'Eglise, sur chacune de ses parties, et sur tous les fidèles. Il est véritablement un monarque et le Vicaire infaillible du divin Rédempteur.

Les Evêques établis légitimement sous sa dépendance, ont un pouvoir subordonné et ordinaire dans leurs Eglises respectives.

Réunis par *Lui* en Concile œcuménique ou universel, ils partagent le pouvoir suprême, et l'exercent simultanément avec lui.

Toutefois, par là n'est point limité le pouvoir du Souverain Pontife, comme il arrive dans le système représentatif, où le Monarque ne saurait faire une loi sans le concours des sénateurs et députés. Les Evêques participent au pouvoir souverain, seulement lorsqu'ils sont réunis en Concile ; en dehors de ce cas, ils ont, cependant, une certaine part au gouvernement de l'Eglise, bien qu'ils ne participent pas au pouvoir suprême.

C'est pourquoi dans l'Eglise, la forme du gouvernement est monarchique *quant au pouvoir suprême*, et mixte, c'est-à-dire, monarchique et aristocratique en même temps, *quant au pouvoir public*, considéré dans ses deux degrés *suprême* et *subordonné*.

On peut même dire qu'elle a quelque chose de démocratique, en ce sens que, ni le pouvoir suprême, ni les pouvoirs subordonnés ne sont héréditaires. Ses charges et ses honneurs sont ouverts à tous, sans acception de personnes. Dans l'Eglise, il n'y a donc ni dynastie, ni caste.

Le pouvoir d'Ordre se communique par la consécration du rite sacramentel; le pouvoir de Juridiction par la vocation et la mission légitimement reçue et d'après le mode établi.

440. Cette mission ou députation ne vient point du peuple, qui n'a même aucun droit à la désignation des personnes qui doivent en être investies; mais les Evêques la reçoivent immédiatement ou médiatement du Souverain Pontife. Au Souverain Pontife elle est donnée immédiatement par Dieu lui-même, quand la personne est désignée légitimement et d'après le mode établi par ses prédécesseurs.

Dans les premiers siècles, il est vrai, l'Eglise consulta la volonté du peuple, soit dans le choix des personnes qui devaient être promues à l'épiscopat, soit dans l'élection du Souverain Pontife lui-même. Toutefois, d'après la vérité catholique, ce n'était point là une ordonnance divine, c'est-à-dire, un droit inhérent au peuple, mais tout simplement une mesure d'économie ecclésiastique et une concession de la Hiérarchie. Et, de même qu'à cette époque, elle accéda à cette participation qu'elle jugeait utile; ainsi elle a pu légitimement faire disparaître ce privilège, quand elle l'a jugé opportun pour éviter les conflits et les désordres.

441. Le Souverain Pontife délègue une partie de ses pouvoirs sur certaines provinces déterminées, tantôt à certains siéges épiscopaux, tantôt à des personnes spéciales. Dans le premier cas, nous trouvons l'origine des Patriarches, exarques, primats,

archevêques ou métropolitains, qui tous ont réellement des degrés de juridiction supra-épiscopale; dans le second cas, l'origine des légats, nonces, délégués apostoliques, qui tous également, ont une juridiction personnelle supra-épiscopale. De même il accorde aux Vicaires dits apostoliques, spécialement dans les pays de mission, un pouvoir quasi-épiscopal. Il exempte aussi quelques catégories de personnes de la juridiction des évêques, comme il arrive dans les Ordres Religieux, auxquels il assigne des Prélats propres (généraux et provinciaux). Enfin, il exempte quelques territoires (abbayes *nullius* ou *fere nullius diœceseos*) et quelques Eglises collègiales.

L'Evêque, de son côté, délègue une partie de ses pouvoirs aux Vicaires forains; le Vicaire général est son aide dans le gouvernement de tout le diocèse; et son Sénat est le Chapître, c'est-à-dire, les Chanoines de la Cathédrale, qui sont pour lui, ce qu'est pour le Souverain Pontife, le Conseil du Collège des Cardinaux, électeurs légitimes de son successeur dans le gouvernement de l'Eglise.

Les Curés sont des prêtres, qui, par la disposition de l'Eglise, ont une part dans l'instruction des fidèles, l'administration des Sacrements et le soin paternel des âmes. — Il sont les représentants de l'Evêque et sont sous sa dépendance.

442. Les biens temporels de l'Eglise sont gouvernés et administrés par la Hiérarchie elle-même ou par son ordre. Ils sont, en effet, un des moyens sociaux nécessaires à la fin de l'Eglise; or, tout

ce qui se rapporte à l'action sociale est réglé par la Hiérarchie et administré par elle ou sur son ordre.

Prétendre justifier la possession que les laïques, en vertu des lois civiles, ont, en certains pays, sur l'administration et la disposition des biens temporels de l'Eglise est un sophisme. On dit: de même que les causes spirituelles appartiennent au sacerdoce, ainsi les choses temporelles sont du ressort des laïques. Dans le langage scholastique, on distingue ainsi: Il appartient aux laïques, c'est-à-dire, au pouvoir civil, d'administrer les choses temporelles en tant qu'elles se rapportent *à la fin temporelle;* ceci est vrai, mais en tant qu'elles se rapportent *à une fin spirituelle*, elles ne sont plus du ressort temporel. Et la raison en est que toute autorité sur les moyens de toute espèce, qui ont une fin spirituelle, a été donnée par Dieu à l'Eglise et non aux laïques, ni au pouvoir civil.

C'est pourquoi, pour distinguer les choses spirituelles ou temporelles, il ne faut point s'arrêter à leur nature, mais examiner leur destination. Ainsi l'Eglise et le cimetière, dans le sens juridique et canonique, sont des choses spirituelles, bien que par leur nature, elles soient matérielles.

443. De même quand on dit: Les choses temporelles de l'Eglise appartiennent à l'Eglise, donc elles appartiennent au peuple. C'est encore là un autre sophisme. Comme l'Eglise se compose d'une hiérarchie et du peuple, il est faux que ce qui est de l'Eglise soit seulement du peuple. Le peuple, en

effet, n'est qu'une partie de cette personne morale composée de deux éléments distincts, la hiérarchie et le peuple. Voilà pour ce qui regarde la propriété.

Quant à l'administration de ces biens, elle appartient tout entière à la Hiérarchie par le fait même de sa nature de société inégale, qu'elle doit à son divin fondateur. Ainsi, la création des fabriques et leur surveillance appartiennent, de par le Droit divin, à la Hiérarchie; le pouvoir civil ne peut s'y ingérer que par son consentement exprès ou tacite.

444. Dans la hiérarchie, il y a deux parties bien distinctes, l'Eglise enseignante et l'Eglise enseignée. A la première, appartient le droit de déterminer avec autorité ce qu'il faut croire et faire, c'est-à-dire, le droit d'enseigner et de diriger. Adhérer aux enseignements reçus et remplir les ordres communiqués, sont les seuls devoirs de la seconde. Les laïques n'ont donc aucun pouvoir dans l'Eglise, si ce n'est par concession ou délégation extraordinaire du Souverain Pontife.

Leurs droits dans l'Eglise sont purement passifs. Avoir souci d'être instruits de la parole de Dieu, sanctifiés par les sacrements et sacramentaux et sagement gouvernés, tels sont leurs droits et leurs devoirs.

Dans une société surnaturelle, comme est l'Eglise établie par la sagesse suprême du Très-Hant, l'enseignement et toute autorité viennent directement de Dieu et non de la nature. Ainsi, dans l'Eglise le pourvoir descend et ne monte pas; il descend du Ciel dans l'Eglise; et par Elle, il s'exerce sur

le peuple; il n'est point communiqué du Ciel au peuple et du peuple à l'Eglise.

445. C'est pourquoi, le catholique, fidèle à la loi de Dieu, se tient uni à son Clergé. Dans ce sens, le catholique est essentiellement *clérical*. De ce nom, on a voulu faire un instrument de bataille, en insinuant habilement que les cléricaux sont ceux qui favorisent le Clergé, d'une manière excessive, en lui attribuant non seulement ce que Dieu lui a départi, mais encore tout ce qui est du domaine des laïques. Or, si Dieu a donné au pouvoir civil, des droits pleins et parfaits sur tout ce qui est de l'ordre temporel; au laïque il n'a communiqué aucun pouvoir sur l'ordre spirituel qui appartient exclusivement aux clercs. Elle est donc fausse la supposition, que le Clergé usurpe ce qui est du ressort des laïques, quand il s'attribue uniquement la direction des choses spirituelles et de celles qui y sont annexées.

Cependant, pour éviter toute confusion, de même que nous pouvons éviter toute appellation de libéral quand nous indiquons les partisans du faux droit qu'on appelle *moderne*, ainsi nous devons ne point accepter celle de clérical, mais simplement nous appeler catholiques, sans épithète, et rester fidèles à notre profession. En agissant autrement, nous paraîtrions concéder à nos adversaires que parmi nous il y a deux partis, également en pleine conformité avec la doctrine catholique: l'un clérical et l'autre libéral, alors que dans les choses religieuses, il est nécessaire que nous soyons tous avec

le clergé, et que dans les choses civiles, laïques et clercs puissent se diviser en partis opposés.

446. Toutefois, si les laïques n'ont point par eux-mêmes, dans l'Eglise, de droits proprement dits en tout ce qui touche à son gouvernement, ils peuvent cependant recevoir, à titres particuliers, soit des honneurs, soit des privilèges. Ainsi en est-il des patrons relativement aux Eglises ou bénéfices qu'ils ont fondés ou dotés. Ainsi en est-il encore, des avocats, des défenseurs de l'Eglise, et spécialement des Souverains.

Ce sont là, cependant, de pures concessions de l'Eglise qu'ils doivent exercer sous sa vigilance et sous sa dépendance et qui durent jusqu'à ce qu'elle les retire ; ce qu'elle peut toujours faire, étant elle-même juge de ce qui peut convenir à la réglementation des choses ecclésiastiques.

447. Bien plus, les laïques peuvent se réunir en pieuses confréries pour exercer les œuvres de religion et de charité. Ces pieuses associations peuvent être érigées par l'Eglise en corps moraux et reconnues par elle avec leurs statuts propres. Dans ce cas, les laïques règlent eux-mêmes leurs écoles et confraternités, et administrent les biens temporels qu'ils ont acquis. Mais, tout en étant des associations de laïques, elles ont un but religieux ; à ce titre, elles se trouvent sous la vigilance et la dépendance exclusive de l'Eglise.

Le raisonnement des régalistes, qui veulent prouver que de telles associations sont sous la dépendance du pouvoir civil, parce qu'elles sont composées de

laïques, est donc un sophisme. De même que l'Eglise, avons nous dit, a le gouvernement de tous les biens temporels dont la fin est spirituelle, ainsi les laïques en tant qu'associés pour cette même fin, sont exclusivement sous la dépendance de l'Eglise.

ARTICLE II.

Mission des laïques dans la société moderne.

448. Outre l'activité que les laïques peuvent déployer dans les associations canoniquement érigées à des buts religieux ou charitables, ils ont, dans la société moderne, un champ d'action beaucoup plus important et une mission toute spéciale à remplir.

Comme nous l'avons exposé spécialement dans l'art. IV du chapitre II, la société moderne est peu disposée à reconnaître l'action directe de l'Eglise, particulièrement, en tout ce qui touche à la vie extérieure et politique, et aux intérêts temporels, bien qu'elle ne s'en occupe que dans un but spirituel.

C'est pourquoi, aux laïques s'impose un double devoir : le premier, de réunir tous leurs efforts pour faire reconnaître les droits divins de l'Eglise ; le second, de se constituer eux-mêmes, en leur propre nom, les protecteurs des droits qui ne sont point directement reconnus à l'Eglise enseignante. Ainsi, par exemple, s'il n'est point donné à l'Eglise d'ouvrir des écoles, les laïques peuvent le faire eux-mêmes ; mais en leur donnant une direction catho-

lique, et en appelant à leur secours le prêtre, qui, peut-être, ne serait point accepté, s'il se présentait de lui-même, et qu'on ne saurait éloigner, s'il se présente au nom de citoyens, qui l'ont investi de leur confiance.

Et ainsi peut-on dire de tout le reste.

En tout cela, les laïques doivent faire attention à agir toujours en leur propre nom et conformément à la loi civile; mais en même temps se laisser toujours diriger par l'Eglise, en lui demandant ses instructions et sa permission, s'il y a lieu.

Et, en matière d'instruction, il ne suffit point de s'arrêter aux généralités; il convient de descendre souvent à la pratique, au moins en ce qui concerne la direction que doit prendre l'action des laïques. Les choses de peu d'importance peuvent être plus facilement dirigées par les laïques; et, généralement, il convient de leur laisser ce soin; vu que là où se trouve l'initiative personnelle, se trouvent également une plus grande énergie et des résultats plus frappants.

Si les laïques agissent sans cette dépendance de l'Eglise, ils s'exposent à tomber souvent dans l'erreur en donnant une fausse direction à leurs actions. — Ils doivent toujours se rappeler que le soin de tout ce qui est nécessaire à la société religieuse, à cause des grands intérêts moraux, a été donné par Dieu à l'Eglise enseignante et non aux laïques et au clergé secondaire. — La tête est dans l'Eglise enseignante; l'Eglise enseignée est le bras pour l'action. C'est pourquoi, les laïques et le clergé in-

férieur ne doivent jamais avoir la prétention de diriger les pasteurs, ou de donner des conseils, non sollicités par le Souverain Pontife et les Evêques, et, encore moins, vouloir s'imposer à eux et les faire aller ou en avant ou en arrière. — Les laïques peuvent exprimer quels seraient leurs désirs, ce qui serait accepté par eux, ce qu'il serait nécessaire de faire dans l'intérêt de la religion et de la morale, au point de vue laïque, mais toujours d'une manière subordonnée à l'utilité et à l'esprit de l'Eglise, dont elle-même est juge.

Ainsi donc les laïques prennent la responsabilité politique de l'action catholique et laissent au clergé, irresponsable devant la loi civile, la direction morale. L'action des laïques est facilement acceptée par la loi et plus facilement respectée du pouvoir exécutif et judiciaire ; celle du prêtre, au contraire, est difficilement prise en considération par les lois; et encore dans les limites concédées, en temps hostile à la religion, elle est en pratique plus difficilement respectée. — Puis, pour limiter la liberté du prêtre, on a trouvé les dénominations d'abus de pouvoir dans son ministère, l'accusation de jeter le trouble dans les consciences, et autres prétextes. Il est donc utile que son action ne se manifeste pas directement, mais seulement indirectement par celle des laïques.

Remarquons qu'en donnant au prêtre la direction et en laissant aux laïques la responsabilité civile et politique, le clergé ne fait pas acte d'égoïsme. 1.° Une telle direction politique est dictée

par l'utilité du corps social, et, en conséquence, des laïques eux-mêmes; et 2.° personne n'oblige les laïques à se lancer, ou à persévérer, dans des entreprises non nécessaires, et qui présentent des dangers civiques.

449. Le journalisme, tout spécialement, doit faire attention à se tenir dans ses propres limites, c'est-à-dire, sous la pleine dépendance de l'autorité ecclésiastique suprême et locale; ne devançant point ses jugements, n'enlevant point la liberté dans les choses libres. Il y aura toujours des points douteux et controversés, surtout dans les conclusions dernières. Le journalisme ne doit donc point éparpiller ses forces dans les opinions et perdre de vue les choses nécessaires. Les vues personnelles, quand cela est utile, peuvent se défendre, pourvu que ce ne soit pas au détriment de la charité et qu'on laisse aux autres la liberté que chacun aime naturellement pour soi-même.

Les avantages du journalisme sont évidents. Non seulement il informe promptement des faits courants, mais encore il vulgarise de toutes manières les connaissances. Et puis, c'est une nécéssité de l'époque qu'on ne saurait mettre de côté, et dont il faut tirer parti. — La classe aisée et honnête, si elle n'a pas un bon journal, en lira certainement un mauvais.

Cependant, si le journal prend la place réservée au livre, il devient une lecture superficielle. Contraint de se prononcer à l'instant sur toute question, ses jugements sont facilement précipités. — Puis,

pour gagner l'autorité de ses lecteurs, il tend à l'absolutisme dans ses assertions et, d'autre part, la réserve dans les jugements n'est pas une vertu du public. Pour faire une impression plus profonde, il tombe facilement dans l'exagération de la forme. Enfin, accoutumé à la sévérité dans la lutte contre ses ennemis, bien souvent il ne change pas de tactique vis-à-vis de ses amis. Aussi, les ménagements dans les écrits et la déférence à l'Eglise, sont, pour les écrivains catholiques, une absolue nécessité. Il ne doivent point se substituer à l'autorité ecclésiastique, ni vouloir donner la direction au mouvement catholique ; mais plutôt, se conformer à celle indiquée par ceux qui ont le droit de commander. — En un mot, ils doivent être des organes et des coadjuteurs.

Le Souverain Pontife Léon XIII a parlé plusieurs fois *ex professo* des devoirs des journalistes, d'abord dans les lettres *(Cognita nobis, 25 Janvier 1882)* aux archevêques et évêques des provinces ecclésiastiques de Milan, Turin, Verceil ; puis, dans l'Encyclique *Immortale Dei* il en parle tout particulièrement (voir les numéros 74 et 75 à la fin du volume).

450. Mais pour que l'action laïque soit efficace, l'association est nécéssaire. Ces associations politico-religieuses se développeront en jouissant de la liberté civile et en restant assujétties de leur plein gré à la direction morale de l'Eglise.

451. C'est pourquoi les fidèles doivent, généralement parlant, prendre part à la vie publique,

non-seulement administrative, mais encore politique. Nous disons, *généralement parlant*, parce qu'il peut y avoir de légitimes exceptions que nous exposerons plus bas.

Il ne suffit point de s'occuper de la vie administrative, il faut encore se mêler à la politique, parce que celle-là a un champ limité, et qu'elle est en quelque sorte servante de celle-ci. Ainsi, une loi mauvaise peut rendre inéfficaces et inutiles les plus grandes administrations.

452. Prendre part à la vie politique est réellement un devoir rigoureux. — Cette vérité ne saurait désormais être contestée par les catholiques; puisqu'elle a été enseignée expressément dans la célèbre encyclique du Souverain Pontife Léon XIII sur la constitution chrétienne des Etats. *Immortale Dei. 1 Novemb. 1885* (numéro 66).

La raison intrinsèque de cette vérité se trouve dans le principe général que nous devons faire tout ce qui, licitement, peut se faire pour le bien de l'Eglise et le salut de la société.

Or, dans la condition actuelle de la société, pour atteindre ce double but, il est nécessaire de prendre part à la vie publique, autrement la direction de la société resterait à la merci des ennemis de l'Eglise et des partisans de faux systèmes sociaux. Donc, prendre part à la vie publique, que cela plaise ou non, est une vraie nécessité.

453. Après avoir établi la nécessité de prendre part à la vie publique, il nous reste à voir si cette participation est licite.

La vie publique, étant une conséquence de la vie sociale dans laquelle Dieu a placé l'homme, considérée en elle-même, est certainement très-légitime. Cependant, il peut arriver que, dans certaines circonstances spéciales, elle ne soit pas sans présenter quelques inconvénients.

A notre époque, il y a deux causes qui peuvent la rendre ou la faire paraître illicite.

La première, trouve son application quand, par la violation des droits du principe légitime, le prince est dépossédé et le peuple appelé à une participation plus ou moins grande des pouvoirs publics. La seconde, quand, dans la société, sont mis en pratique les faux principes sur lesquels s'appuient les systèmes modernes de gouvernement.

Or, ni l'une ni l'autre de ces causes ne saurait, d'une manière absolue, rendre illicite cette participation.

La première n'enlève pas les droits du prince légitime qui a été dépossédé. Dans ce cas, les bons citoyens prennent part à la vie publique, non pour tenir éloigné le prince légitime, mais uniquement pour le salut de la société qui est la fin du principat. — N'étant qu'un moyen, le principat doit servir au bien public et lui être subordonné. C'est la raison pour laquelle on doit préférer la conservation de la société à l'amour du prince, qui doit être sacrifié pour le bien public.

De là, on doit *présumer* le consentement du prince, dont le dévoir est d'autoriser, autant qu'il dépend de lui, les bons citoyens à prendre part à

la vie publique, alors même qu'ils devraient promettre fidélité au nouveau régime. — S'il ne consent point, son refus est irrationnel et l'on ne doit en tenir aucun compte. Les bons citoyens exercent alors les pouvoirs publics, non en vertu de la volonté du prince, mais en vertu du droit naturel.

454. Ce n'est pas à dire cependant que, par l'abstention des bons, la ruine de la société soit imputable exclusivement aux mauvais qui se sont emparés des pouvoirs publics et les exercent. Ils sont, il est vrai, la cause positive; mais les bons, en s'abstenant, lorsqu'ils pourraient prendre part, et le prince en n'autorisant pas, lorsqu'il le pourrait, sont la cause négative. Celui, en effet, qui doit faire et ne fait pas, est responsable des dommages qui arrivent par la malice d'autrui.

455. Il y a cependant un cas où le refus du prince légitime serait raisonnable ; c'est quand, prendre part à la vie publique, serait, de la part des bons, consolider l'usurpateur au détriment du prince légitime, qui pourrait avec *certitude morale, recouvrer prochainement la couronne.*

Mais pour que ce refus soit *raisonnable*, il faut la certitude morale qu'il puisse recouvrer sa couronne ; car, s'il n'a point les *moyens nécessaires* et *peu de probabilité* de réussir, il ne saurait exiger de la société, un sacrifice qui renverserait l'ordre naturel, ordre qui a la priorité sur tous les autres et auquel le moyen doit être subordonné.

De la part du prince, la possibilité de réussir, ou une simple probabilité quelque grande qu'elle

soit, ne suffit point, mais la *quasi certitude* est *une condition essentielle*, parce que dans le doute, nous devons préférer le bien social qui est la fin au prince qui est le moyen.

Ajoutons, cependant, que cette certitude morale doit pouvoir trouver sa réalisation dans un *temps prochain*, parce que s'il fallait attendre un laps de temps considérable, la société pourrait, dans l'intervalle, se corrompre au contact du régime mauvais des libres penseurs et des autres ennemis de la religion. — D'un autre côté, l'intervention des bons serait peut-être tardive et sans résultats ; car les mauvais principes qui ont pris racines dans la société, et qui se développent avec les nouvelles générations, disparaissent difficilement. Remettre alors la société dans la voie de la vérité demande un travail long et d'autant plus difficile que l'homme, de sa nature, est plus inclin à se laisser corrompre par les principes erronés, que porté à se corriger d'après les vraies maximes.

456. Cette exception est générale pour tout prince. Cependant, si nous parlons du Souverain Pontife, il y a deux choses à remarquer. La première observation ; c'est que l'union du Pontificat et du Principat dans un lieu déterminé et plus spécialement dans le lieu où se trouve le siège du Pontife, a un but d'intérêt suprême et universel. En conséquence, bien que le principat du Pape ait une fin intrinsèque égale à celle de tous les autres princes, c'est-à-dire, le bien du peuple, néanmoins il a encore une fin extrinsèque, qui est de ga-

rantir l'indépendance et la liberté du *Souverain Pontife*. — C'est pourquoi, si le droit des autres princes peut être *prescrit* par la nécessité sociale, il ne saurait en être ainsi du Souverain Pontife, parce que le bien d'un peuple particulier ne peut l'emporter sur l'intérêt général de tous les peuples. Si donc la participation des bons à la vie politique peut rendre plus difficile la restauration des droits pontificaux, elle est illicite par elle-même.

457. La seconde observation est celle-ci : Comme le Souverain Pontife est juge suprême en matière de morale, s'il prononce que l'intervention à la vie publique d'un Etat est illicite, pour des raisons intrinsèques ou extrinsèques qu'il n'est point tenu de manifester, les fidèles ne peuvent aller contre son jugement et le proclamer irrationnelle, comme on pourrait le faire et le dire du jugement d'un autre prince.

458. Ce sont là les deux exceptions à la règle générale, dans lesquelles les catholiques doivent s'abstenir de toute immixtion dans la vie politique.

Il y a cependant une autre exception pour le cas où l'abstention serait licite, mais non obligatoire. Ainsi, en serait-il, si les catholiques étaient peu nombreux et si leur influence n'était d'aucun effet salutaire, lors même qu'ils s'uniraient à d'autres partis. Alors, il ne sont nullement obligés à se mêler à la vie politique, puisqu'on ne saurait être obligé à travailler inutilement. Cependant, si l'efficacité ne provient pas d'un manque absolu de force, mais d'un défaut d'union, de discipline et d'organi-

sation, il y a pour eux obligation de se mettre d'accord en sacrifiant les vues personnelles au bien général.

459. Examinons maintenant si, en toute circonstances, les catholiques doivent former un parti et agir en corps, ou bien s'il est opportun de descendre dans l'arène seulement individuellement en s'unissant celui-ci à un parti, celui-là a un autre?

La lutte en corps semblerait présenter des dangers, parce qu'en étant vaincus, ils pourraient être, comme catholiques, opprimés par le vainqueur.

Il convient donc de rappeler qu'en parlant de société moderne, nous parlons d'une société dans laquelle se trouvent des tendances fausses ; c'est pourquoi il est nécessaire que sur les points qui s'écartent de la doctrine chrétienne, les catholiques forment un parti et combattent en corps. S'ils sont vaincus, ils ne pourront succomber, qu'après le combat, comme ils auraient succombé sans lui, c'est-à-dire, que leur position n'en sera pas pire pour cela. — Leurs ennemis ne peuvent leur faire un grief de s'être défendus, puisque ce ne sont point eux qui attaquent la société moderne, mais la société moderne qui les attaque.

Dans les questions qui ne touchent en rien à la religion et qui sont simplement économiques, politiques, civiles ou militaires, les catholiques ne forment ni un corps, ni un parti, mais chacun peut embrasser le parti qui lui parait le meilleur.

460. Reste à voir si la participation à la vie

publique peut être illicite par les faux principes sur lesquels elle s'appuie, alors-même que le prince légitime appellerait lui-même le peuple à cette participation. Nous pouvons considérer les principes qui se rapportent au sujet de la souveraineté, en vertu desquels, dans la société moderne, le peuple est appelé à participer à la vie politique, ou bien nous pouvons considérer la fausseté de ses mêmes principes qui règlent l'action de celui qui a obtenu le pouvoir dans la société moderne.

Or, considérée à tous ces deux points de vue, la participation à la vie publique n'est jamais illicite.

Et, d'abord cette illicéité ne saurait venir des principes qui se rapportent au sujet essentiel des pouvoirs publics, c'est-à-dire, à la souveraineté populaire. Car les catholiques prennent part à la vie publique, non en vertu de ce faux principe, mais en vertu du vrai principe que, le prince légitime étant dans l'impossibilité de procurer le bien de la société, un tel souci incombe à quiconque a la possibilité de le procurer, c'est-à-dire, à tous, si tous en ont la faculté.

461. A cette participation ne s'opposent pas d'avantage les principes qui règlent l'action gouvernementale dans la société moderne. Ces principes, ainsi que nous l'avons exposé en son lieu, consistent à faire abstraction de la religion et à laisser une liberté complète aux citoyens en tout ce qui ne s'oppose pas directement au bien-être matériel.

Ici nous pouvons distinguer : en effet, autre chose est faire le mal, autre chose est ne le point empêcher.

Faire le mal n'est jamais licite ; ne le point empêcher est permis quand il est impossible de s'opposer au mal d'autrui, ou si on ne le peut que par un dommage plus grand, ou en empêchant un plus grand bien.

Or, dans la société moderne, tant que les dispositions des esprits ne seront pas essentiellement modifiées, vouloir supprimer toutes les libertés, et toutes les tolérances introduites par les lois et coutumes, est de toute impossibilité. Une telle entreprise, ou n'aurait aucun succès, ou n'aboutirait qu'à attirer de plus grands maux.

Il est donc permis *en pratique* aux gouvernements catholiques de tolérer beaucoup de maux ; si, dans les limites du nécessaire, la tolérance est licite, il y a également obligation de la respecter, tant que persévèreront les mêmes circonstances sociales.

Si une telle tolérance a été introduite par des contrats légitimes, comme il a été expliqué au numéro 441, on doit s'en tenir fidèlement aux stipulations.

Il reste donc démontré qu'il est licite et obligatoire pour les catholiques de prendre part à la vie publique dans la société moderne. Il y a des exceptions, mais les exceptions ne se *présument* point.

Remarquons, cependant, que les catholiques, en

prenant part à la vie publique, en reconnaissant les améliorations et progrès de la société actuelle, ne sauraient approuver les principes qui sont la base du droit moderne. La direction qu'ils adoptent a pour unique mobile de s'accommoder à la nécessité.

Leur devoir est de chercher à innoculer dans la société moderne l'esprit chrétien, afin de rendre possibles à l'Eglise et à la société elle-même, des jours meilleurs. Et pour cela ils ne doivent point détruire ce qui existe, mais le purifier et compléter le bien déjà obtenu.

Et toute cette doctrine se trouve inculquée, avec autant de justesse dans la forme que d'autorité, dans l'Encyclique *Immortale Dei*, à laquelle nous subordonnons tout notre travail; et nous ne saurions lui donner une meilleure conclusion qu'en rapportant cette même encyclique, document lumineux, que chacun devrait avoir constamment présent à l'esprit.

LES ENSEIGNEMENTS
DE LÉON XIII
SUR LA
CONSTITUTION CHRÉTIENNE DES ETATS

L'ENCYCLIQUE *IMMORTALE DEI*

avec les textes latin et français.

VENERABILIBVS FRATRIBVS
PATRIARCHIS PRIMATIBVS ARCHIEPISCOPIS
ET EPISCOPIS CATHOLICI ORBIS VNIVERSIS
GRATIAM ET COMMVNIONEM
CVM APOSTOLICA SEDE HABENTIBVS

LEO PP. XIII.

Venerabiles Fratres,
Salutem et Apostolicam Benedictionem.

1. Immortale Dei miserentis opus, quod est Ecclesia, quamquam per se et natura sua salutem spectat animorum adipiscendamque in caelis felicitatem, tamen in ipso etiam rerum mortalium genere tot ac tantas ultro parit utilitates, ut plures maioresve non posset, si in primis et maxime esset ad tuendam huius vitae, quae in terris agitur, prosperitatem institutum.

2. Revera quacumque Ecclesia vestigium posuit, continuo rerum faciem immutavit, popularesque mores sicut virtutibus antea ignotis, ita et nova urbanitate imbuit: quam quotquot accepere populi, mansuetudine, aequitate, rerum gestarum gloria excelluerunt.

3. Sed vetus tamen illa est atque antiqua vituperatio, quod Ecclesiam aiunt esse cum rationibus reipublicae dissidentem, nec quicquam posse ad ea vel commoda vel ornamenta conferre, quae suo iure suaque sponte omnis bene constitua civitas appetit.

4. Sub ipsis Ecclesiae primordiis non dissimili opinionis iniquitate agitari christianos, et in odium invidiamque vocari solitos hac etiam de caussa accepimus, quod hostes imperii dicerentur: quo tempore malorum culpam, quibus esset perculsa respublica, vulgo libebat in christianum conferre nomen, cum revera ultor scelerum Deus poenas a sontibus iustas exigeret.

5. Eius atrocitas calumniae non sine caussa ingenium armavit stilumque acuit Augustini: qui praesertim in *Civitate Dei* virtutem chri-

À TOUS NOS VÉNÉRABLES FRÈRES
LES PATRIARCHES, PRIMATS, ARCHEVÊQUES
ET ÉVÊQUES DU MONDE CATHOLIQUE
EN GRACE ET COMMUNION
AVEC LE SIÉGE APOSTOLIQUE

LÉON XIII, PAPE.

Vénérables Frères,
Salut et Bénédiction Apostolique.

1. Oeuvre immortelle du Dieu de miséricorde, l'Eglise, bien qu'en soi et de sa nature elle ait pour but le salut des âmes et la félicité éternelle, est cependant, dans la sphère même des choses humaines, la source de tant et de tels avantages, qu'elle n'en pourrait procurer de plus nombreux et de plus grands, lors même qu'elle eût été fondée surtout et directement en vue d'assurer la félicité de cette vie.

2. Partout, en effet, où l'Eglise a pénétré, elle a immédiatement changé la face des choses et imprégné les mœurs publiques non seulement de vertus inconnues jusqu'alors, mais encore d'une civilisation toute nouvelle. Tous les peuples, qui l'ont accueillie, se sont distingués par la douceur, l'équité et la gloire des entreprises.

3. Et toutefois c'est une accusation déjà bien ancienne que l'Eglise, dit-on, est contraire aux intérêts de la société civile, et incapable d'assurer les conditions de bien-être et de gloire, que réclame à bon droit et par une aspiration naturelle toute société bien constituée.

4. Dès les premiers jours de l'Eglise, nous le savons, les Chrétiens ont été inquiétés par suite d'injustes préjugés de cette sorte, et mis en butte à la haine et au ressentiment, sous prétexte qu'ils étaient les ennemis de l'empire. A cette époque, l'opinion publique mettait volontiers à la charge du nom chrétien les maux qui assaillaient la société, tandis que c'était Dieu, le vengeur des crimes, qui infligeait de justes peines aux coupables.

5. Cette odieuse calomnie indigna à bon droit le génie de Saint Augustin et aiguisa son style. C'est surtout dans son livre de *la Cité*

stianae sapientiae, qua parte necessitudinem habet cum re publica, tanto in lumine collocavit, ut non tam pro christianis sui temporis dixisse caussam, quam de criminibus falsis perpetuum triumphum egisse videatur.

6. Similium tamen querelarum atque insimulationum funesta libido non quievit, ac permultis sane placuit civilem vivendi disciplinam aliunde petere, quam ex doctrinis, qua Ecclesia catholica probat. Immo postremo hoc tempore *novum*, ut appellant, *ius*, quod inquiunt esse velut quoddam adulti iam saeculi incrementum, progrediente libertate partum, valere ac dominari passim coepit.

7. Sed quantumvis multa multi periclitati sunt, constat, repertam numquam esse praestantiorem constituendae temperandaeque civitatis rationem, quam quae ab evangelica doctrina sponte efflorescit.

8. Maximi igitur momenti atque admodum muneri Nostro apostolico consentaneum esse arbitramur, novas de re publica opiniones cum doctrina christiana conferre: quo modo erroris dubitationisque causas ereptum iri, emergente veritate, confidimus, ita ut videre quisque facile queat summa illa praecepta viventi, quae sequi et quibus parere debeat.

9. Non est magni negotii statuere, qualem sit speciem formamque habitura civitas, gubernante christiana philosophia rem publicam.

10. Insitum homini natura est, ut in civili societate vivat: is enim necessarium vitae cultum et paratum, itemque ingenii atque animi perfectionem cum in solitudine adipisci non possit, provisum divinitus est, ut ad coniunctionem congregationemque hominum nasceretur cum domesticam, tum etiam civilem, quae suppeditare *vitae sufficientiam perfectam* sola potest. Quoniam vero non potest societas ulla consistere, nisi si aliquis omnibus praesit, efficaci similique movens singulos ad commune propositum impulsione, efficitur, civili hominum communitati necessariam esse auctoritatem, qua regatur: quae, non secus ac societas, a natura proptereaque a Deo ipso oriatur auctore.

11. Ex quo illud consequitur, potestatem publicam per se ipsam non esse nisi a Deo. Solus enim Deus est verissimus maximusque rerum dominus, cui subesse et servire omnia, quaecumque sunt, necesse est: ita ut quicumque ius imperandi habent, non id aliunde accipiant, nisi ab illo summo omnium principe Deo. *Non est potestas nisi a Deo* [1].

1 Rom. XIII, 1.

de Dieu qu'il mit en lumière la vertu et la sagesse chrétienne dans ses rapports avec la chose publique, si bien qu'il semble moins avoir plaidé la cause des chrétiens de son temps, que remporté un triomphe perpétuel sur de si fausses accusations.

6. Toutefois, le penchant funeste à ces plaintes et à ces griefs ne cessa pas et beaucoup se sont plus à chercher la règle de la vie sociale en dehors des doctrines de l'Eglise catholique. Et même désormais, *le droit nouveau*, comme on l'appelle, et qu'on prétend être le fruit d'un âge adulte et le produit d'une liberté progressive, commence à prévaloir et dominer partout.

7. Mais, en dépit de tant d'essais, il est de fait qu'on n'a jamais trouvé, pour constituer et régir l'Etat, de système préférable à celui qui est l'épanouissement spontané de la doctrine évangélique.

8. Nous croyons donc qu'il est d'une importance souveraine, et conforme à Notre Charge Apostolique, de confronter les nouvelles théories sociales avec la doctrine chrétienne. De cette sorte, Nous avons la confiance que la vérité dissipera, par son seul éclat, toute cause d'erreur et de doute, si bien que chacun pourra facilement voir ces règles suprêmes de conduite qu'il doit suivre et observer.

9. Il n'est pas bien difficile d'établir quel aspect et quelle forme aura la société, si la philosophie chrétienne gouverne la chose publique.

10. L'homme est né pour vivre en société, car ne pouvant dans l'isolement ni se procurer ce qui est nécessaire et utile à la vie, ni acquérir la perfection de l'esprit et du cœur, la Providence l'a fait pour s'unir à ses semblables en une société tant domestique que civile, seule capable de fournir ce qu'il faut à la perfection de l'existence. Mais comme nulle société ne saurait exister sans un chef suprême et qu'elle imprime à chacun une même impulsion efficace vers un but commun, il en résulte qu'une autorité est nécessaire aux hommes constitués en société pour les régir; autorité qui, aussi bien que la société, procède de la nature, et par suite a Dieu pour auteur.

11. Il en résulte encore que le pouvoir public ne peut venir que de Dieu. Dieu seul, en effet, est le vrai et souverain Maître des choses : toutes, quelles qu'elles soient, doivent nécessairement lui être soumises et lui obéir; de telle sorte que quiconque a le droit de commander, ne tient ce droit que de Dieu, Chef suprême de tous. *Tout pouvoir vient de Dieu.* [1]

1 Rom. XIII, 1.

12. Ius autem imperii per se non est cum ulla reipublicae forma necessario copulatum: aliam sibi vel aliam assumere recte potest, modo utilitatis bonique communis reapse efficientem.

13. Sed in quolibet genere reipublicae omnino principes debent summum mundi gubernatorem Deum intueri, eumque sibimetipsis in administranda civitate tamquam exemplum legemque proponere. Deus enim, sicut in rebus, quae sunt quaeque cernuntur, caussas genuit secundarias, in quibus perspici aliqua ratione posset natura actioque divina, quaeque ad eum finem, quo haec rerum spectat universitas, conducerent: ita in societate civili voluit esse principatum, quem qui gererent, ii imaginem quamdam divinae in genus humanum potestatis divinaeque providentiae referrent. Debet igitur imperium iustum esse, neque herile, sed quasi paternum, quia Dei iustissima in homines potestas est et cum paterna bonitate coniuncta: gerendum vero est ad utilitatem civium, quia qui praesunt ceteris, hac una de caussa praesunt, ut civitatis utilitatem tueantur. Neque ullo pacto committendum, unius ut, vel paucorum commodo serviat civilis auctoritas, cum ad commune omnium bonum constituta sit. Quod si, qui praesunt, delabantur in dominatum iniustum, si importunitate superbiave peccaverint, si male populo consuluerint, sciant sibi rationem aliquando Deo esse reddendam, idque tanto severius, quanto vel sanctiore in munere versati sint, vel gradum dignitatis altiorem obtinuerint. *Potentes potenter tormenta patientur* [1].

14. Ita sane maiestatem imperii reverentia civium honesta et libens comitabitur. Etenim cum semel in animum induxerint, pollere, qui imperant, auctoritate a Deo data, illa quidem officia iusta ac debita esse sentient, dicto audientes esse principibus, eisdemque obsequium ac fidem praestare cum quadam similitudine pietatis, quae liberorum est erga parentes. *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit* [2]. — Spernere quippe potestatem legitimam, quavis eam in persona esse constiterit, non magis licet, quam divinae voluntati resistere: cui si qui resistant, in interitum ruunt voluntarium. *Qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit; qui autem resistunt, ipsi sibi damnationem acqui-*

1 Sap. VI, 7.
2 Rom. XIII, 2.

12. Du reste la souveraineté n'est en soi nécessairement liée à aucune forme politique: elle peut fort bien s'adopter à celle-ci ou a celle-là, pourvu qu'elle soit de fait apte à l'utilité et au bien commun.

13. Mais quelle que soit la forme de gouvernement, tous les Chefs d'Etat doivent absolument avoir le regard fixé sur Dieu, Souverain modérateur du monde, et dans l'accomplissement de leur mandat le prendre pour modèle et règle. De même, en effet, que dans l'ordre des choses visibles, Dieu a créé des causes secondes, en qui se réflètent en quelque façon la nature et l'action divines, et qui concourent à mener au but où tend cet univers; ainsi a-t-il voulu que dans la société civile il y eût une autorité dont les dépositaires fussent comme une image de la puissance que Dieu a sur le genre humain en même temps que de sa providence. Le commandement doit donc être juste, c'est moins le gouvernement d'un maître que d'un père, car l'autorité de Dieu sur les hommes est très-juste et se trouve unie a une paternelle bonté. Il doit d'ailleurs s'exercer pour l'avantage des citoyens, parce que ceux qui ont autorité sur les autres en sont exclusivement investis pour assurer le bien public. L'autorité civile ne doit servir, sous aucun prétexte, à l'avantage d'un seul ou de quelques-uns, puisqu'elle a été constituée pour le bien commun. Si les Chefs d'Etat se laissaient entraîner à une domination injuste, s'ils péchaient par abus de pouvoir ou par orgueil, s'ils ne pourvoyaient pas au bien du peuple, qu'ils le sachent, ils auront un jour à rendre compte à Dieu, et ce compte sera d'autant plus sévère que plus sainte est la fonction qu'ils exercent et plus élevé le degré de la dignité dont ils sont revêtus. *Les puissants seront puissamment punis.* [1]

14. De cette manière la suprématie du commandement entraînera l'hommage volontaire du respect des sujets. En effet, si ceux-ci sont une fois bien convaincus que l'autorité des Souverains vient de Dieu, ils se sentiront obligés en justice à accueillir docilement les ordres des princes et à leur prêter obéissance et fidélité par un sentiment semblable à la piété qu'ont les enfants envers les parents. *Que toute âme soit soumise aux puissances plus élevées.* [2] — Car il n'est pas plus permis de mépriser le pouvoir légitime, quelle que soit la personne en qui il réside, que de résister à la volonté de Dieu: or, ceux qui lui résistent courent d'eux mêmes à leur perte. *Qui résiste au pouvoir,*

1 Sap. VI, 7.
2 Rom. XIII, 1.

runt [1]. Quapropter obedientiam abiicere, et, per vim multitudinis, rem ad seditionem vocare est crimen maiestatis, neque humanae tantum, sed etiam divinae.

15. Hac ratione constitutam civitatem, perspicuum est, omnino debere plurimis maximisque officiis, quae ipsam iungunt Deo, religione publica satisfacere. — Natura et ratio, quae iubet singulos sancte religioseque Deum colere, quod in eius potestate sumus, et quod ab eo profecti ad eumdem reverti debemus, eadem lege adstringit civilem communitatem. Homines enim communi societate coniuncti nihilo sunt minus in Dei potestate, quam singuli: neque minorem, quam singuli, gratiam Deo societas debet, quo auctore coaluit, cuius nutu conservatur, cuius beneficio innumerabilem bonorum, quibus affluit, copiam accepit. Quapropter sicut nemini licet sua adversus Deum officia negligere, officiumque est maximum amplecti et animo et moribus religionem, nec quam quisque maluerit, sed quam Deus iusserit, quamque certis minimeque dubitandis indiciis unam ex omnibus veram esse constiterit: eodem modo civitates non possunt, citra scelus, gerere se tamquam si Deus omnino non esset, aut curam religionis velut alienam nihilque profuturam abiicere, aut asciscere de pluribus generibus indifferenter quod libeat: omninoque debent eum in colendo numine morem usurpare modumque, quo coli se Deus ipse demostravit velle.

16. Sanctum igitur oportet apud principes esse Dei nomen; ponendumque, in praecipuis illorum officiis religionem gratia complecti, benevolentia tueri, auctoritate nutuque legum tegere, nec quippiam instituere aut decernere, quod sit eius incolumitati contrarium. Id et civibus debent, quibus praesunt. Nati enim susceptique omnes homines sumus ad summum quoddam et ultimum bonorum, quo sunt omnia consilia referenda extra hac fragilitatem brevitatemque vitae in caelis collocatum. Quoniam autem hinc pendet hominum undique expleta ac perfecta felicitas, idcirco assequi eum, qui commemoratus est, finem tanti interest singulorum, ut pluris interesse non possit. Civilem igitur societatem, communi utilitati natam, in tuenda prosperitate reipublicae necesse est sic consulere civibus, ut obtinendo adipiscendoque

1 Ibid. V, 2

résiste à l'ordre établi par Dieu; et ceux qui lui résistent s'attirent à eux-mêmes la damnation. [1] Ainsi donc secouer l'obéissance, et révolutionner la société par le moyen de la sédition, c'est un crime de lèse-majesté non seulement humaine, mais divine.

15. La société politique étant fondée sur ces principes, il est évident qu'elle doit sans faillir accomplir par un culte public les nombreux et importants devoirs qui l'unissent à Dieu. — Si la nature et la raison imposent à chacun l'obligation d'honorer Dieu d'un culte saint et sacré, parce que nous dépendons de sa puissance, et que issus de Lui, nous devons retourner à Lui, elles astreignent a la même loi la société civile. Les hommes, en effet, unis par les liens d'une société commune, ne dépendent pas moins de Dieu, que pris isolément; autant au moins que l'individu, la société doit rendre grâce à Dieu dont elle tient l'existence, la conservation et la multitude innombrable de ses biens. C'est pourquoi, de même qu'il n'est permis à personne de négliger ses devoirs envers Dieu, et que le plus grand de tous les les devoirs est d'embrasser d'esprit et de cœur la religion, non pas celle que chacun préfère mais celle que Dieu a prescrite, et que des preuves certaines et indubitables établissent comme la seule vraie entre toutes : ainsi les sociétés politiques ne peuvent sans crime se conduire comme si Dieu n'existait en aucune manière ou se passer de la religion comme étrangère et inutile ou en admettre une indifféremment, selon leur bon plaisir. En honorant la Divinité, elles doivent suivre strictement les règles et le mode suivant lesquels Dieu lui même a déclaré vouloir être honoré.

16. Les Chefs d'Etat doivent donc tenir pour saint le nom de Dieu et mettre au nombre de leurs principaux devoirs, celui de favoriser la religion, de la protéger de leur bienveillance, de la couvrir de l'autorité tutélaire des lois, et ne rien statuer ou décider, qui soit contraire à son intégrité. Et cela ils le doivent aux citoyens dont ils sont les chefs. Tous, tant que nous sommes, en effet, nous sommes nés et élevés en vue d'un bien suprême et final auquel il faut tout rapporter, placé qu'il est au cieux, au-delà de cette fragile et courte existence. Puisque c'est de cela que dépend la complète et parfaite félicité des hommes, il est de l'intérêt suprême de chacun d'atteindre cette fin. Comme donc la société civile a été établie pour l'utilité de tous, elle doit, en favorisant la prospérité publique, pour-

1 Ibid. V, 2.

summo illi atque incommutabili bono quod sponte appetunt, non modo nihil importet unquam incommodi, sed omnes quascumque possit, opportunitates afferrat. Quarum praecipua est, ut detur opera religioni sancte inviolateque servandae, cuius officia hominem Deo coniungunt.

17. Vera autem religio quae sit, non difficulter videt qui iudicium prudens sincerumque adhibuerit: argumentis enim permultis atque illustribus, veritate nimirum vaticiniorum, prodigiorum frequentia, celerrima fidei vel per medios hostes ac maxima impedimenta propagatione, martyrum testimonio, aliisque similibus liquet, eam esse unice veram, quam Iesus Christus et instituit ipsemet et Ecclesiae suae tuendam propagandamque demandavit.

18. Nam unigenitus Dei filius societatem in terris constituit, quae Ecclesia dicitur, cui excelsum divinumque munus in omnes saeculorum aetates continuandum transmisit, quod Ipse a Patre acceperat. *Sicut misit me Pater, et ego mitto vos* [1]. — *Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi* [2]. Igitur sicut Iesus Christus in terras venit ut homines *vitam habeant et abundantius habeant*, [3] eodem modo Ecclesia propositum habet, tamquam finem, salutem animorum sempiternam: ob eamque rem talis est natura sua, ut porrigat sese ad totius complexum gentis humanae, nullis nec locorum nec temporum limitibus circumscripta. *Predicate Evangelium omni creaturae* [4].

19. Tam ingenti hominum multitudini Deus ipse magistratus assignavit, qui cum potestate praeesent: unumque omnium principem, et maximum certissimumque veritatis magistrum esse voluit, cui claves regni caelorum commisit. *Tibi dabo claves regni caelorum* [5]. — *Pasce agnos . . . . . pasce oves:* [6] — *ego rogavi pro te, ut non deficiat fides tua* [7].

1 Ioan. XX, 21.
2 Matth. XXVIII, 20.
3 Ioan. X, 10.
4 Marc. XVI, 15.
5 Matth. XVI, 19.
6 Ioan. XXI, 16-17.
7 Luc. XXII, 32.

voir au bien des citoyens de façon non seulement à ne mettre aucun obstacle, mais à assurer toutes les facilités possibles à la poursuite et à l'acquisition de ce bien suprême et immuable, auquel ils aspirent eux-mêmes. La première de toutes consiste à faire respecter la sainte et inviolable observance de la religion, dont les devoirs unissent l'homme à Dieu.

17. Quant à décider quelle religion est la vraie, cela n'est pas difficile à quiconque voudra en juger avec prudence et sincérité. En effet, des preuves très-nombreuses et éclatantes, la vérité des prophéties, la multitude des miracles, la prodigieuse célérité de la propagation de la foi, même parmi ses ennemis, et en dépit des plus grands obstacles, le témoignage des martyrs, et d'autres arguments semblables, prouvent clairement que la seule vraie religion est celle que Jésus-Christ a instituée lui-même, et qu'il a donné mission à son Eglise de garder et de propager.

18. Car le Fils unique de Dieu a établi sur la terre une société qu'on appelle l'Eglise, et il l'a chargée de continuer à travers tous les âges la mission sublime et divine, que Lui-même avait reçue de son Père. *Comme mon Père m'a envoyé, moi je vous envoie.* [1] — *Voici que je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles.* [2] De même donc que Jésus-Christ est venu sur la terre afin que les hommes *eussent la vie et l'eussent plus abondamment,* [3] ainsi l'Eglise se propose comme fin le salut éternel des âmes ; et dans ce but, telle est sa constitution qu'elle embrasse dans son extension l'humanité tout entière, et n'est circonscrite par aucune limite, ni de temps, ni de lieu. *Prêchez l'Evangile à toute créature.* [4]

19. A cette immense multitude d'hommes, Dieu lui-même a donné des chefs avec le pouvoir de les gouverner. A leur tête il en a préposé un seul, dont il a voulu faire le plus grand et le plus sûr maître de vérité, et à qui il a confié les clefs du royame des cieux. *Je te donnerai les clefs du royaume des Cieux.* [5] — *Pais mes agneaux.... pais mes brebis.* [6] — *J'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas.* [7]

1 Jean. XX, 21.
2 Matth. XXVIII, 20.
3 Jean. X, 10.
4 Marc. XVI, 15.
5 Matth. XIV, 19.
6 Jean. XXI, 16-17.
7 Luc. XXII, 32.

20. Haec societas, quamvis ex hominibus constet, non secus ac civilis communitas, tamen propter finem sibi constitutum, atque instrumenta, quibus ad finem contendit, supernaturalis est et spiritualis: atque idcirco distinguitur ac differt a societate civili: et, quod plurimum interest, societas est genere et iure perfecta, cum adiumenta ad incolumitatem actionemque suam necessaria, voluntate beneficioque conditoris sui, omnia in se et per se ipsa possideat.

21. Sicut finis, quo tendit Ecclesia, longe nobilissimus est, ita eius potestas est omnium praestantissima, neque imperio civili potest haberi inferior, aut eidem esse ullo modo obnoxia.

22. Revera Iesus Christus Apostolis suis libera mandata dedit in sacra, adiuncta tum ferendarum legum veri nominis facultate, tum gemina, quae hinc consequitur, iudicandi puniendique potestate. « *Data* « *est mihi omnis potestas in caelo et in terra: euntes ergo docete omnes* « *gentes . . . docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis* » [1]. Et alibi: « *Si non audierit eos, dic Ecclesiae* » [2]. Atque iterum: « *In* « *promptu habentes ulcisci omnem inobedientiam* » [3]. Rursus: « *durius agam* « *secundum potestatem quam Dominus dedit mihi in aedificationem et non* « *in destructionem* » [4]. Itaque dux hominibus esse ad caelestia, non civitas sed Ecclesia debet: eidemque hoc est munus assignatum a Deo, ut de iis, quae religionem attingunt, videat ipsa et statuat: ut doceat omnes gentes: ut christiani nominis fines, quoad potest, late proferat; brevi, ut rem christianam libere expediteque iudicio suo administret.

23. Hanc vero auctoritatem in se ipsa absolutam planeque sui iuris, quae ab assentatrice principum philosophia iamdiu oppugnatur, Ecclesia sibi asserere itemque publice exercere numquam desiit, primis omnium pro ea propugnantibus Apostolis, qui cum disseminare Evangelium a principibus Synagogae prohiberentur, constanter respondebant, *obedire oportet Deo magis, quam hominibus* [5]. Eamdem sancti Ecclesiae Patres rationum momentis tueri pro opportunitate studuerunt: roma-

1 Matth. XXVIII, 18-19-20.
2 Matth. XVIII, 17.
3 II Cor. X, 6.
4 II Cor. XIII, 10.
5 Act. V. 29.

20. Bien que composée d'hommes, comme la société civile, cette société de l'Eglise, soit pour la fin qui lui est assignée, soit pour les moyens qui lui servent à l'atteindre, est surnaturelle et spirituelle. Elle se distingue donc et diffère de la société civile. En outre, et ceci est de la plus grande importance, elle constitue une société juridiquement parfaite dans son genre, parce que, de l'expresse volonté et par la grâce de son fondateur, elle possède en soi et par elle-même toutes les ressources qui sont nécessaires à son action.

21. Comme la fin à laquelle tend l'Eglise est de beaucoup la plus noble de toutes, de même son pouvoir l'emporte sur tous les autres, et ne peut en aucune façon être inférieur ni assujetti au pouvoir civil.

22. En effet, Jésus-Christ a donné plein pouvoir à ses Apôtres dans la sphère des choses sacrées, en y joignant tant la faculté de faire de véritables lois, que le double pouvoir qui en découle de juger et de punir. « *Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre, « allez donc enseignez toutes les nations.... apprenez-leur à observer tout « ce que je vous ai prescrit.* » [1] — Et ailleurs. « *S'il ne les écoute pas, « dites-le à l'Eglise.* [2] Et encore : *Ayez soin de punir toute désobeissance.* » [3] De plus : « *Je serait plus sévère en vertu du pouvoir que le Seigneur m'a « donné pour l'édification et non pour la ruine.* » [4] C'est donc à l'Eglise, non à l'Etat, qu'il appartient de guider les hommes vers les choses célestes, et c'est à elle que Dieu a donné le mandat de connaître et de décider de tout ce qui touche à la religion; d'enseigner toutes les nations, d'étendre aussi loin que possible les frontières du nom chrétien; bref, d'administrer librement et tout à sa guise les intérêts chrétiens.

23. Cette autorité parfaite en soi, et ne relevant que d'elle-même, depuis longtemps battue en brèche par une philosophie adulatrice des princes, l'Eglise n'a jamais cessé, ni de la revendiquer, ni de l'exercer publiquement. Les premiers de tous ces champions ont été les Apôtres, qui, empêchés par les princes de la synagogue de répandre l'Evangile, répondaient avec fermeté : « *Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes.* » [5] C'est elle que les Pères de l'Eglise se sont appliqués à

1 Matth. XXVIII, 16, 19, 20.
2 Matth. XVIII, 17.
3 II, Cor. X, 6.
4 Ibid. XIII, 15.
5 Act. V. 29.

nique Pontifices invicta animi constantia adversus oppugnatores vindicare numquam praetermiserunt.

24. Quin etiam et opinione et re eamdem probarunt ipsi viri principes rerumque publicarum gubernatores, ut qui paciscendo, transigendis negotiis, mittendis vicissimque accipiendis legatis, atque aliorum mutatione officiorum, agere cum Ecclesia tamquam cum suprema potestate legitima consueverunt.

25. Neque profecto sine singulari providentis Dei consilio factum esse censendum est, ut haec ipsa potestas principatu civili, velut optima libertatis suae tutela, muniretur.

26. Itaque Deus humani generis procurationem inter duas potestates partitus est, scilicet ecclesiasticam et civilem, alteram quidem divinis, alteram humanis rebus praepositam. Utraque est in suo genere maxima: habet utraque certos, quibus contineatur, terminos, eosque sua cuiusque natura caussaque proxima definito; unde aliquis velut orbis circumscribitur, in quo sua cuiusque actio iure proprio versetur.

27. Sed quia utriusque imperium est in eosdem, cum usuvenire possit, ut res una atque eadem, quamquam aliter atque aliter, sed tamen eadem res ad utriusque ius iudiciumque pertineat, debet providentissimus Deus, a quo sunt ambae constitutae, utriusque itinera recte atque ordine composuisse. *Quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt* [1]. Quod ni ita esset, funestarum saepe contentionum concertationumque caussae nascerentur; nec raro sollicitus animi, velut in via ancipiti haerere homo deberet, anxius quid facto opus esset, contraria iubentibus binis potestatibus, quarum recusare imperium, salvo officio, non potest. Atqui maxime istud repugnat de sapientia cogitare et bonitate Dei, qui vel in rebus physicis, quamquam sunt longe inferioris ordinis, tamen naturales vires caussasque invicem conciliavit moderata ratione et quodam velut concentu mirabili, ita ut nulla earum impediat ceteras, cunctaeque simul illuc, quo mundus spectat, convenienter aptissimeque conspirent.

28. Itaque inter utramque potestatem quaedam intercedat necesse et ordinata colligatio: quae quidem coniunctioni non immerito com-

1 Rom. XIII. 1.

defendre par de solides raisons, quand ils en ont eu l'occasion, et que les Pontifes Romains n'ont jamais manqué de revendiquer avec une constance invincible contre ses agresseurs.

24. Bien plus, elle a eu pour elle, en principe et en fait, l'assentiment des princes et des Chefs d'Etat, qui, dans leurs transactions, en envoyant et en recevant des ambassades, et par l'échange d'autres bons offices, ont constamment agi avec l'Eglise, comme avec une puissance souveraine et légitime.

25. Aussi n'est-ce pas sans une disposition particulière de la Providence de Dieu, que cette autorité a été munie d'un principat civil, comme de la meilleure sauvegarde de son indépendance.

26. Dieu a donc divisé le gouvernement du genre humain entre deux puissances : la puissance ecclésiastique et la puissance civile ; celle-là préposée aux choses divines, celle-ci aux choses humaines. Chacune d'elles en son genre est souveraine : chacune est renfermée dans les limites parfaitement déterminées et tracées en conformité de sa nature et de son but spécial. Il y a donc comme une sphère circonscrite dans laquelle chacune exerce son action, *iure proprio*.

27. Toutefois leur autorité s'exerçant sur les mêmes sujets, il peut arriver qu'une seule et même chose, bien qu'à un titre différent, mais pourtant une seule et même chose, ressortisse à la juridiction et au jugement de l'une et de l'autre puissance. Il était donc digne de la sage providence de Dieu, qui les a établies toutes les deux, de leur tracer leur voie et leurs rapports entre elles. *Les puissances qui sont, ont été disposées par Dieu.* [1] S'il en était autrement, il naîtrait souvent des causes de funestes contentions et de conflits, et souvent l'homme devrait hésiter, perplexe comme en face d'une double voie, ne sachant que faire, par suite des ordres contraires de deux puissances dont il ne peut en conscience secouer le joug. Il répugnerait souverainement de rendre responsable de ce désordre la sagesse et la bonté de Dieu, qui dans le gouvernement du monde physique, pourtant d'un ordre bien inférieur, a si bien tempéré les unes par les autres les forces et les causes naturelles, et les a fait s'accorder d'une façon si admirable, qu'aucune d'elles ne gêne les autres, et que toutes dans un parfait ensemble conspirent au but auquel tend l'univers.

28. Il est donc nécessaire qu'il y ait entre les deux puissances un système de rapports, bien ordonné, non sans analogie avec celui

1 Rom. XIII, 1.

paratur, per quam anima et corpus in homine copulantur. Qualis autem et quanta ea sit, aliter iudicari non potest, nisi respiciendo, uti diximus, ad utriusque naturam, habendaque ratione excellentiae et nobilitatis caussarum; cum alteri proxime maximeque propositum sit rerum mortalium curare commoda, alteri caelestia ac sempiterna bona comparare.

29. Quidquid igitur est in rebus humanis quoquo modo sacrum, quidquid ad salutem animarum cultumve Dei pertinet, sive tale illud sit natura sua, sive rursus tale intelligatur propter caussam ad quam refertur, id est omne in potestate arbitrioque Ecclesiae: cetera vero, quae civile et politicum genus complectitur, rectum est civili auctoritati esse subiecta, cum Iesus Christus iusserit, quae Caesaris sint, reddi Caesari, quae Dei, Deo.

30. Incidunt autem quandoque tempora, cum alius quoque concordiae modus ad tranquillam libertatem valet, nimirum si qui principes rerum publicarum et Pontifex romanus de re aliqua separata in idem placitum consenserint. Quibus Ecclesia temporibus maternae pietatis eximia documenta praebet, cum facilitatis indulgentiaeque tantum adhibere soleat, quantum maxime potest.

31. Eiusmodi est, quam summatim attigimus, civilis hominum societatis christiana temperatio, et haec non temere neque ad libidinem ficta, sed ex maximis ducta verissimisque principiis, quae ipsa naturali ratione confirmantur.

Talis autem conformatio reipublicae nihil habet, quod possit aut minus videri dignum amplitudine principum, aut parum decorum: tantumque abest, ut iura maiestatis imminuat ut potius stabiliora atque augustiora faciat. Immo, si altius consideretur, habet illa conformatio perfectionem quamdam magnam, qua carent ceteri rerum publicarum modi: ex eaque fructus essent sane excellentes et varii consecuturi, si modo suum partes singulae gradum tenerent, atque illud integre efficerent, cui unaquaeque praeposita est, officium et munus.

32. Revera in ea, quam ante diximus, constitutione reipublicae, sunt quidem divina atque humana convenienti ordine partita: incolumia civium iura, eademque divinarum, naturalium, humanarumque legum patrocinio defensa: officiorum singulorum cum sapienter constituta descriptio, tum opportune sancita custodia. Singuli homines in hoc ad sempiternam illam civitatem dubio laboriosoque curriculo sibi

qui dans l'homme constitue l'union de l'âme et du corps. On ne peut se faire une juste idée de la nature et de la force de ces rapports, qu'en considérant, comme Nous l'avons dit, la nature de chacune des deux puissances, et en tenant compte de l'excellence et de la noblesse de leur but, puisque l'une a pour fin prochaine et spéciale de s'occuper des intérêts terrestres, et l'autre de procurer les biens célestes et éternels.

29. Ainsi tout ce qui dans les choses humaines est sacré à un titre quelconque, tout ce qui touche au salut des âmes et au culte de Dieu, soit par sa nature, soit par rapport à son but, tout cela est du ressort de l'autorité de l'Eglise. Quant aux autres choses qu'embrasse l'ordre civil et politique, il est juste qu'elles soient soumises à l'autorité civile, puisque Jésus-Christ a commandé de rendre à César ce qui est à Cesar, et à Dieu ce qui est à Dieu.

30. Des temps arrivent parfois où prévaut un autre mode d'assurer la concorde et de garantir la paix et la liberté, c'est quand les chefs d'Etat et les Souverains Pontifes se sont mis d'accord par un traité sur quelque point particulier. Dans de telles circonstances l'Eglise donne des preuves éclatantes de sa charité maternelle en poussant aussi loin que possible l'indulgence et la condescendance.

31. Telle est, d'après l'esquisse sommaire que Nous en avons tracée, l'organisation chrétienne de la société civile, et cette théorie n'est ni téméraire ni arbitraire, mais elle se déduit des principes les plus élevés et les plus certains, confirmés par la raison naturelle elle-même. Cette constitution de la société politique n'a rien qui puisse paraître peu digne ou malséant à la dignité des princes. Loin de rien ôter aux droits de la majesté, elle les rend au contraire plus stables et plus augustes. Bien plus, si l'on y regarde de plus près, on reconnaîtra à cette constitution une grande perfection qui fait défaut aux autres systèmes politiques, et elle produirait certainement des fruits excellents et variés, si seulement chaque pouvoir demeurait dans ses attributions, et mettait tous ses soins à remplir l'office et la tâche qui lui ont été déterminés.

32. En effet, dans la constitution de l'Etat, telle que nous venons de l'exposer, le divin et l'humain sont délimités dans un ordre convenable, les droits des citoyens sont assurés et placés sous la protection des mêmes lois divines, naturelles et humaines; les devoirs de chacun sont aussi sagement tracés que leur observance est prudemment sauvegardée. Tous les hommes, dans cet acheminement incertain

sciunt praesto esse, quos tuto sequantur ad ingrediendum duces, ad perveniendum adiutores: pariterque intelligunt, sibi alios esse ad securitatem, ad fortunas, ad commoda cetera, quibus communis haec vita constat, vel parienda vel conservanda datos.

33. Societas domestica eam, quam par est, firmitudinem adipiscitur ex unius atque individui sanctitate coniugii: iura officiaque inter coniuges sapienti iustitia et aequitate reguntur: debitum conservatur mulieri decus: auctoritas viri ad exemplum est auctoritatis Dei conformata: temperata patria potestas convenienter dignitati uxoris prolisque: denique liberorum tuitioni, commodis, institutioni optime consulitur.

34. In genere rerum politico et civili, leges spectant commune bonum, neque voluntate iudicioque fallaci multitudinis, sed veritate iustitiaque diriguntur: auctoritas principum sanctitudinem quamdam induit humana maiorem, contineturque ne declinet a iustitia, neu modum in imperando transiliat: obedientia civium habet honestatem dignitatemque comitem, quia non est hominis ad hominem servitus, sed obtemperatio voluntati Dei, regnum per homines exercentis. Quo cognito ac persuaso, omnino ad iustitiam pertinere illa intelliguntur, vereri maiestatem principum, subesse constanter et fideliter potestati publicae, nihil seditiose facere, sanctam servare disciplinam civitatis.

35. Similiter ponitur in officiis caritas mutua, benignitas, liberalitas: non distrahitur in contrarias partes, pugnantibus inter se praeceptis, civis idem et christianus: denique amplissima bona, quibus mortalem quoque hominum vitam christiana religio sua sponte explet, communitati societatique civili omnia quaeruntur: ita ut illud appareat verissime dictum, « pendet a religione, qua Deus colitur, rei publicae « status: multaque inter hunc et illam cognatio et familiaritas in- « tercedit [1]. »

36. Eorum vim bonorum mirabiliter, uti solet, persecutus est Augustinus pluribus locis, maxime vero ubi Ecclesiam catholicam appellat iis verbis: « Tu pueriliter pueros, fortiter iuvenes, quiete senes, « prout cuiusque non corporis tantum, sed et animi aetas est, exerces

1 Sacr. Imp. ad Cyrillum Alexand. et Episcopos metrop. — Cfr. Labbeum Collect. Conc. T. III.

et pénible vers la cité éternelle, savent qu'ils ont à leur service des guides sûrs pour les conduire au but, et des auxiliaires pour l'atteindre. Ils savent de même que d'autres chefs leur ont été donnés pour obtenir et conserver la sécurité, les biens et les autres avantages de cette vie.

33. La société domestique trouve sa solidité nécessaire dans la sainteté du lien conjugal un et indissoluble; les droits et les devoirs des époux sont règlés en toute justice et équité; l'honneur dû à la femme est sauvegardé: l'autorité du mari se modéle sur l'autorité de Dieu: le pouvoir paternel est tempéré par les égards dûs à l'épouse et aux enfants: enfin, il est parfaitement pourvu à la protection, au bien-être et à l'éducation de ces derniers.

34. Dans l'ordre politique et civil, les lois ont pour but le bien commun, dictées non par la volonté et le jugement trompeur de la foule, mais par la vérité et la justice. L'autorité des princes revêt une sorte de caractère sacré plus qu'humain, et elle est contenue de manière à ne pas s'écarter de la justice, ni excéder son pouvoir. L'obéissance des sujets va de pair avec l'honneur et la dignité, parce qu'elle n'est pas un assujettissement d'homme à homme, mais une soumission à la volonté de Dieu régnant par des hommes. Une fois cela reconnu et accepté, il en résulte clairement que c'est un devoir de justice de respecter la majesté des princes, d'être soumis avec une constante fidélité à la puissance politique, d'éviter les séditions, et d'observer religieusement la constitution de l'Etat.

35. Pareillement, dans cette série des devoirs se place la charité mutuelle, la bonté, la libéralité. L'homme qui est à la fois citoyen et chrétien, n'est plus déchiré en deux par des obligations contradictoires. Enfin les biens considérables dont la religion chrétienne enrichit spontanément même la vie terrestre des individus, sont acquis à la communauté et à la société civile: d'où ressort l'évidence de ces paroles: « Le sort de l'Etat dépend du culte que l'on rend à Dieu: et il y a « entre l'un et l'autre de nombreux liens de parenté et d'étroite amitié. » [1]

36. En plusieurs passages, Saint Augustin a admirablement relevé, selon sa coutume, la valeur de ces biens, surtout quand il interpelle l'Eglise catholique en ces termes: « Tu conduis et instruis les enfants « avec tendresse, les jeunes gens avec force, les vieillards avec calme,

1 Sacr. Imper ad Cyrillum Alexand. ei Episcopos Metrop. (Cf. Lableum Collect. Conc. T. III.)

« ac doces. Tu feminas viris suis non ad explendam libidinem, sed « ad propagandam prolem, et ad rei familiaris societatem, casta et « fideli obedientia subiicis. Tu viros coniugibus, non ad illudendum « imbecilliorem sexum, sed sinceri amoris legibus praeficis. Tu pa- « rentibus filios libera quadam servitute subiungis, parentes filiis pia « dominatione praeponis. . . . . Tu cives civibus, tu gentes gentibus, « et prorsus homines primorum parentum recordatione, non societate « tantum, sed quadam etiam fraternitate coniungis. Doces reges pros- « picere populis, mones populos se subdere regibus. Quibus honor « debeatur, quibus affectus, quibus reverentia, quibus timor, quibus « consolatio, quibus admonitio, quibus cohortatio, quibus disciplina, « quibus obiurgatio, quibus supplicium, sedulo doces ; ostendens que- « madmodum et non omnibus omnia, et omnibus caritas, et nulli de- « beatur iniuria » [1]. — Idemque alio loco male sapientes reprehendens politicos philosophos : « Qui doctrinam Christi adversam dicunt esse « reipublicae, dent exercitum talem, quales doctrina Christi esse mi- « lites iussit, dent tales provinciales, tales maritos, tales coniuges, tales « parentes, tales filios, tales dominos, tales servos, tales reges, tales « iudices, tales denique debitorum ipsius fisci redditores et exactores, « quales esse praecipit doctrina christiana, et audeant eam dicere ad- « versam esse reipublicae, immo vero non dubitent eam confiteri ma- « gnam, si obtemperetur, salutem esse reipublicae » [2].

37. Fuit aliquando tempus, cum evangelica philosophia gubernaret civitates : quo tempore christianae sapientiae vis illa et divina virtus in leges, instituta, mores populorum, in omnes reipublicae ordines rationesque penetraverat : cum religio per Iesum Christum instituta in eo, quo aequum erat, dignitatis gradu firmiter collocata, gratia principum legitimâque magistratuum tutelâ ubique floreret : cum sacerdotium atque imperium concordia et amica officiorum vicissitudo auspicato conjungeret. Eoque modo composita civitas fructus tulit omni

1 De moribus Eccl. cath. Cap. XXX n. 63.
2 Epist. CXXXVIII (al 5) ad Marcellinum, Cap. II n. 15.

« comme le comporte l'âge non seulement du corps, mais encore de « l'âme. Tu soumets les femmes à leurs maris par une chaste et fi- « dèle obéissance, non pour assouvir la passion mais pour propager « l'espèce et constituer la société de la famille. Tu donnes autorité « aux maris sur leurs femmes, non pour se jouer de la faiblesse du « sexe, mais pour suivre les lois d'un sincère amour. Tu subordonnes « les enfants aux parents par une sorte de libre servitude; et tu pré- « poses les parents aux enfants par une tendre autorité. Tu unis non « seulement en société, mais dans une sorte de fraternité les citoyens « aux citoyens, les nations aux nations et les hommes entre eux par « le souvenir des premiers parents. Tu apprends aux rois à veiller « sur les peuples, et tu prescris aux peuples de se soumettre aux rois. « Tu enseignes avec soin à qui est dû l'honneur, à qui l'affection, à « qui le respect, à qui la crainte, à qui la consolation, à qui l'aver- « tissement, à qui l'encouragement, à qui la correction, à qui la ré- « primande, à qui le châtiment: et tu fais savoir comment, si toutes « ces choses ne sont pas dues à tous, à tous est due la charité, et « à personne l'injustice. » [1] — Ailleurs le même Docteur reprend en ces termes la fausse sagesse des politiques philosophes: « Ceux qui « disent que la doctrine du Christ est contraire au bien de l'Etat, « qu'ils nous donnent une armée de soldats tels que les fait la doc- « trine du Christ, qu'ils nous donnent de tels gouverneurs de pro- « vince, de tels maris, de telles épouses, de tels parents, de tels en- « fants, de tels maîtres, de tels serviteurs, de tels rois, de tels juges, « de tels tributaires enfin, et des percepteurs du fisc tels que les veut « la doctrine chrétienne! Et qu'ils osent encore dire qu'elle est con- « traire à l'Etat! Mais que bien plutôt ils n'hésistent pas à avouer « qu'elle est une grande sauvegarde pour l'Etat, quand on la suit. » [2]

37. Il fut un temps où la philosophie de l'Evangile gouvernait les Etats. A cette époque, l'influence de la sagesse chrétienne et sa divine vertu pénétraient les lois, les institutions, les mœurs des peuples, tous les rangs et tous les rapports de la société civile. Alors la religion instituée par Iésus-Christ, solidement établie dans le degré de dignité qui lui est dû, était partout florissante grâce à la faveur des princes et à la protection légitime des magistrats. Alors le sacerdoce et l'empire étaient liés entre eux par une heureuse concorde et l'amical

1 Saint Augustin — Des mœurs de l'Eglise cath. ch. 30. N. 63.
2 Saint Augustin — Lettre 138 à Marcellin. C. II n. 15.

opinione maiores, quorum viget memoria et vigebit innumerabilibus rerum gestarum consignata monumentis, quae nulla adversariorum arte corrumpi aut obscurari possunt.

38. Quod Europa christiana barbaras gentes edomuit, easque a feritate ad mansuetudinem, a superstitione ad veritatem traduxit : quod Maomethanorum incursiones victrix populsavit : quod civilis cultus principatum retinuit, et ad omne decus humanitatis ducem se magistramque praebere ceteris consuevit : quod germanam libertatem eamque multiplicem gratificata populis est : quod complura ad miseriarum solatium sapientissime instituit, sine controversia magnam debet gratiam religioni, quam ad tantas res suscipiendas habuit auspicem ad perficiendas adiutricem.

39. Mansissent profecto eadem bona, si utriusque potestatis concordia mansisset : maioraque expectari iure poterant, si auctoritati, si magisterio, si consiliis Ecclesiae maiore esset cum fide perseverantiaque obtemperatum. Illud enim perpetuae legis instar habendum est, quod Ivo Carnutensis ad Paschalem II Pontificem maximum perscripsit, « cum regnum et sacerdotium inter se conveniunt, bene regitur « mundus, floret et fructificat Ecclesia. Cum vero inter se discordant, « non tantum parvae res non crescunt, sed etiam magnae res mise- « rabiliter dilabuntur » [1].

40. Sed perniciosa illa ac deploranda rerum novarum studia, quae saeculo XVI excitata sunt, cum primum religionem christianam miscuissent, mox naturali quodam itinere ad philosophiam, a philosophia ad omnes civilis communitatis ordines pervenerunt. Ex hoc velut fonte repetenda illa recentiora effrenatae libertatis capita, nimirum in maximis perturbationibus superiore saeculo excogitata in medioque proposita, perinde ac principia et fundamenta *novi iuris*, quod et fuit antea ignotum, et a iure non solum christiano, sed etiam naturali plus una ex parte discrepat.

41. Eorum principiorum illud est maximum, omnes homines, quemadmodum genere naturâque similes intelliguntur, ita reapse esse in actione vitae inter se pares : unumquemque ita esse sui iuris, ut nullo modo sit alterius auctoritati obnoxius : cogitare de re qualibet quae

1 Ep. CCXXXVIII.

échange de bons offices. Organisée de la sorte, la société civile donna des fruits supérieurs à toute attente, dont la mémoire subsiste et subsistera, consignée qu'elle est dans d'innombrables documents, que nul artifice des adversaires ne pourra corrompre ou obscurcir.

38. Si l'Europe chrétienne a dompté les nations barbares, et les a fait passer de la férocité à la mansuétude, de la superstition à la vérité; si elle a repoussé victorieusement les invasions musulmanes; si elle a gardé la suprématie de la civilisation, et, si en tout ce qui a fait honneur à l'humanité, elle s'est constamment et partout montrée guide et maîtresse; si elle a gratifié les peuples de la vraie liberté sous ses diverses formes; si elle a très-sagement fondé une foule d'œuvres pour le soulagement des misères, il est hors de doute qu'elle en est grandement redevable à la religion, sous l'inspiration et avec l'aide de laquelle elle a entrepris et accompli de si grandes choses.

39. Tous ces biens dureraient encore, si l'accord des deux puissances avait persévéré, et il y avait lieu d'en espérer de plus grands encore, si l'autorité, si l'enseignement, si les avis de l'Eglise avaient rencontré une docilité plus fidèle et plus constante. Car il faudrait tenir comme loi imprescriptible, ce qu'Yves de Chartres écrivit au Pape Pascal II : « Quand l'empire et le sacerdoce vivent en bonne « harmonie, le monde est bien gouverné, l'Eglise est florissante et fé- « conde. Mais quand la discorde se met entre eux, non seulement les « petites choses ne grandissent pas, mais les grandes elles-mêmes « dépérissent misérablement. » [1]

40. Mais ce pernicieux et déplorable goût de nouveautés que vit naître le XVI[e] siècle, après avoir d'abord bouleversé la religion chrétienne, bientôt par une pente naturelle passa à la philosophie, et de la philosophie à tous les degrés de la société civile. C'est à cette source qu'il faut faire remonter ces principes modernes de liberté effrénée, rêvés et promulgués parmi les grandes perturbations du siècle dernier, comme les principes et les fondements d'un *droit nouveau*, inconnu jusqu'alors, et sur plus d'un point en désaccord non seulement avec le droit chrétien, mais avec le droit naturel.

41. Voici le premier de tous ces principes : tous les hommes, dès lors qu'ils sont de même race et de même nature, sont semblables, et, par le fait, égaux entre eux dans la pratique de la vie : chacun relève si bien de lui seul, qu'il n'est d'aucune façon soumis à l'auto-

1 Lettre 238.

velit, agere quod lubeat, libere posse: imperandi aliis ius esse in nemine. His informata disciplinis societate, principatus non est nisi populi voluntas, qui, ut in sui ipsius unice est potestate, ita sibimetipsi solus imperat: deligit autem, quibus se committat, ita tamen ut imperii non tam ius, quam munus in eos transferat, idque suo nomine exercendum.

42. In silentio iacet dominatio divina, non secus ac vel Deus aut nullus esset, aut humani generis societatem nihil curaret; vel homines sive singuli sive sociati nihil Deo deberent, vel principatus cogitari posset ullus, cuius non in Deo ipso caussa et vis et auctoritas tota resideat. Quo modo, ut perspicitur, est respublica nihil aliud nisi magistra et gubernatrix sui multitudo: cumque populus omnium iurium omnisque potestatis fontem in se ipse continere dicatur, consequens erit, ut nulla ratione officii obligatam Deo se civitas putet; ut religionem publice profiteatur nullam; nec debeat ex pluribus quae vera sola sit, quaerere, nec unam quamdam ceteris anteponere, nec uni maxime favere, sed singulis generibus aequalitatem iuris tribuere ad eum finem, dum disciplina reipublicae ne quid ab illis detrimenti capiat. Consentaneum erit, iudicio singulorum permittere omnem de religione quaestionem; licere cuique aut sequi quam ipse malit, aut omnino nullam, si nullam probet. Hinc profecto illa nascuntur; exlex uniuscuisque conscientiae iudicium; liberrimae de Deo colendo, de non colendo, sententiae; infinita tum cogitandi, tum cogitata publicandi licentia.

43. His autem positis, quae maxime probantur hoc tempore, fundamentis reipublicae, facile apparet, quem in locum quamque iniquum compellatur Ecclesia. — Nam ubi cum eiusmodi doctrinis actio rerum consentiat, nomini catholico par cum societatibus ab eo alienis vel etiam inferior locus in civitate tribuitur: legum ecclesiasticarum nulla habetur ratio: Ecclesia, quae iussu mandatoque Iesu Christi docere omnes gentes debet, publicam populi institutionem iubetur nihil attingere. — De ipsis rebus, quae sunt mixti iuris, per se statuunt gubernatores rei civilis arbitratu suo, in eoque genere sanctissimas Ecclesiae leges superbe comtemnunt. Quare ad iurisdictionem suam trahunt matrimonia christianorum, decernendo etiam de maritali vinculo, de unitate, de stabilitate coniugii: movent possessiones clericorum, quod res suas Ecclesiam tenere posse negant. Ad summam, sic

rité d'autrui : il peut en toute liberté penser sur toute chose ce qu'il veut, faire ce qui lui plaît : personne n'a le droit de commander aux autres. Dans une société fondée sur ces principes, l'autorité publique n'est que la volonté du peuple, lequel, ne dépendant que de lui-même, est aussi le seul à se commander. Il choisit ses mandataires, mais de telle sorte qu'il leur délègue moins le droit que la fonction du pouvoir, pour l'exercer en son nom.

42. La souveraineté de Dieu est passée sous silence, exactement comme si Dieu n'existait pas, ou ne s'occupait en rien de la société du genre humain : ou bien comme si les hommes, soit en particulier soit en société, ne devaient rien à Dieu, ou qu'on pût imaginer une puissance quelconque dont la cause, la force et l'autorité ne résidât pas tout entière en Dieu même. De cette sorte, on le voit, l'Etat n'est autre chose que la multitude maîtresse et se gouvernant elle-même, et dès lors que le peuple est censé la source de tout droit et de tout pouvoir, il s'en suit que l'Etat ne se croit lié à aucune obligation envers Dieu, ne professe officiellement aucune religion, n'est pas tenu de rechercher quelle est la seule vraie entre toutes, ni d'en préférer une aux autres, ni d'en favoriser une principalement ; mais qu'il doit leur attribuer à toutes l'égalité en droit, à cette fin seulement de les empêcher de troubler l'ordre public. Par conséquent chacun sera libre de se faire juge de toute question religieuse, chacun sera libre d'embrasser la religion qu'il préfère, ou de n'en suivre aucune, si aucune ne lui agrée. De là découlent nécessairement, la liberté absolue d'adorer ou de ne pas adorer Dieu, la licence sans bornes et de penser et de publier ses pensées.

43. Etant donné que l'Etat repose sur ces principes aujourd'hui en grande faveur, il est aisé de voir à quelle place on relègue injustement l'Eglise. — Là, en effet, où la pratique est d'accord avec de telles doctrines, la religion catholique est mise dans l'Etat sur le pied d'égalité, ou même d'infériorité avec des sociétés qui lui sont étrangères. Il n'est tenu nul compte des lois ecclésiastiques ; l'Eglise qui a reçu de Jésus-Christ ordre et mission d'enseigner toutes les nations se voit interdire toute ingérence dans l'instruction publique. — Dans les matières qui sont de droit mixte, les Chefs d'Etat portent d'eux-mêmes des décrets arbitraires, et sur ces points affichent un superbe mépris des saintes lois de l'Eglise. Ainsi ils font ressortir à leur juridiction les mariages des chrétiens ; portent des lois sur le lien conjugal, son unité, sa stabilité ; mettent la main sur les biens des clercs,

agunt cum Ecclesia, ut societatis perfectae genere et iuribus opinione detractis, plane similem habeant ceterarum communitatum, quas respublica continet : ob eamque rem si quid illa iuris, si quid possidet facultatis ad agendum legitimae, possidere dicitur concessu beneficioque principum civitatis.

44. Si qua vero in republica suum Ecclesia ius, ipsis civilibus legibus probantibus, teneat, publiceque inter utramque potestatem pactio aliqua facta sit, principio clamant, dissociari Ecclesiae rationes a reipublicae rationibus oportere; idque eo consilio, ut facere contra interpositam fidem impune liceat, omniumque rerum habere, remotis impedimentis, arbitrium. — Id vero cum patienter ferre Ecclesia non possit, neque enim potest officia deserere sanctissima et maxima, omninoque postulet, ut obligata sibi fides integre religioseque solvatur, saepe sacram inter ac civilem potestatem dimicationes nascuntur, quarum ille ferme est exitus, alteram, ut quae minus est opibus humanis valida, alteri ut validiori succumbere.

45. Ita Ecclesiam, in hoc rerum publicarum statu, qui nunc a plerisque adamatur, mos et voluntas est aut prorsus de medio pellere, aut vinctam adstrictamque imperio tenere. Quae publice aguntur, eo consilio magnam partem aguntur. Leges, administratio civitatum, expers religionis adolescentium institutio, spoliatio excidiumque ordinum religiosorum, eversio principatus civilis Pontificum romanorum, huc spectant omnia, incidere nervos institutorum christianorum, Ecclesiaeque catholicae et libertatem in angustum deducere, et iura cetera comminuere.

46. Eiusmodi de regenda civitate sententias ipsa naturalis ratio convincit, a veritate dissidere plurimum. — Quidquid enim potestatis usquam est, a Deo tamquam maximo augustissimoque fonte proficisci, ipsa natura testatur Imperium autem populare, quod, nullo ad Deum respectu, in multitudine inesse naturâ dicitur, si praeclare ad suppeditandum valet blandimenta et flammas multarum cupiditatum, nulla quidem nititur ratione probabili, neque satis habere virium potest ad securitatem publicam quietamque ordinis constantiam. Revera his doctrinis res inclinavere usque eo, ut haec a pluribus tamquam lex in civili prudentia sanciatur, seditiones posse iure conflari. Valet enim opinio, nihilo principes pluris esse, quam delectos quosdam, qui voluntatem popularem exequantur : ex quo fit, quod necesse est, ut omnia

et dénient à l'Eglise le droit de posséder. En somme, ils traitent l'Eglise comme si elle n'avait ni le caractère ni les droits d'une société parfaite, et qu'elle fût simplement une association semblable aux autres qui existent dans l'Etat. Aussi tout ce qu'elle a de droits, de puissance légitime d'action, ils le font dépendre de la concession et de la faveur des gouvernements.

44. Dans les Etats où la législation civile laisse à l'Eglise son autonomie, et où un concordat public est intervenu entre les deux puissances, d'abord on crie qu'il faut séparer les affaires de l'Eglise des affaires de l'Etat, et cela dans le but de pouvoir agir impunément contre la foi jurée et se faire arbitre de tout, en écartant tous les obstacles. — Mais comme l'Eglise ne peut le souffrir patiemment, car ce serait pour elle déserter les plus grands et les plus sacrés des devoirs, et qu'elle réclame absolument le religieux accomplissement de la foi qu'on lui a jurée, il naît souvent entre la puissance spirituelle et le pouvoir civil des conflits dont l'issue presque inévitable est d'assujettir celle qui est le moins pourvue de moyens humains à celui qui en est mieux pourvu.

45. Ainsi, dans cette situation politique que plusieurs favorisent aujourd'hui, il y a une tendance des idées et des volontés à chasser tout à fait l'Eglise de la société ou à la tenir assujettie et enchaînée à l'Etat. La plupart des mesures prises par les gouvernements s'inspirent de ce dessein. Les lois, l'administration publique, l'éducation sans religion, la spoliation et la destruction des Ordres religieux, la suppression du pouvoir temporel des Pontifes Romains, tout tend à ce but : frapper au cœur les institutions chrétiennes, réduire à rien la liberté de l'Eglise catholique et à néant ses autres droits.

46. La simple raison naturelle démontre combien cette façon d'entendre le gouvernement civil s'éloigne de la vérité. — Son témoignage, en effet, suffit à établir que tout ce qu'il y a d'autorité parmi les hommes procède de Dieu, comme d'une source auguste et suprême. Quant à la souveraineté du peuple, que sans tenir aucun compte de de Dieu, l'on dit résider de droit naturel dans le peuple, si elle est éminemment propre à flatter et à enflammer une foule de passions, elle ne repose sur aucun fondement solide, et ne saurait avoir assez de force pour garantir la sécurité publique, et le maintien paisible de l'ordre. En effet, sous l'empire de ces doctrines, les principes ont fléchi à ce point que, pour beaucoup, c'est une loi imprescriptible en droit politique, que de pouvoir légitimement soulever des séditions. Car

sint pariter cum populi arbitrio mutabilia, et timor aliquis turbarum semper impendeat.

47. De religione autem putare, nihil inter formas dispares et contrarias interesse, hunc plane habet exitum, nolle ullam probare iudicio, nolle usu. Atqui istud ab atheismo, si nomine aliquid differt, re nihil differt. Quibus enim Deum esse persuasum est, ii, modo constare sibi nec esse perabsurdi velint, necessario intelligunt, usitatas in cultu divino rationes, quarum tanta est differentia maximisque etiam de rebus dissimilitudo et pugna, aeque probabiles, aeque bonas, aeque Deo acceptas esse omnes non posse.

48. Sic illa quidlibet sentiendi litterarumque formis quidlibet exprimendi facultas, omni moderatione posthabita, non quoddam est propria vi sua bonum, quo societas humana iure laetetur: sed multorum malorum fons et origo. — Libertas, ut quae virtus est hominem perficiens, debet in eo quod verum sit, quodque bonum, versari: boni autem verique ratio mutari ad hominis arbitrium non potest, sed manet semper eadem, neque minus est, quam ipsa rerum natura, incommutabilis. Si mens adsentiatur opinionibus falsis, si malum voluntas adsumat et ad id se applicet, perfectionem sui neutra consequitur, sed excidunt dignitate naturali et in corruptelam ambae delabuntur. Quaecumque sunt igitur virtuti veritatique contraria, ea in luce atque in oculis hominum ponere non est aequum: gratia tutelâve legum defendere, multo minus. Sola bene acta vita via est in caelum, quo tendimus universi: ob eamque rem aberrat civitas a regula et praescriptione naturae, si licentiam opinionum praveque factorum in tantum lascivire sinat, ut impune liceat mentes a veritate, animos a virtute deducere.

49. Ecclesiam vero, quam Deus ipse constituit, ab actione vitae excludere, a legibus, ab institutione adolescentium, a societate domestica, magnus et perniciosus est error. Bene morata civitas esse, sublata religione, non potest: iamque plus fortasse, quam oporteret, est cognitum, qualis in se sit et quorsum pertineat illa de vita et moribus philosophia, quam *civilem* nominant. Vera est magistra virtutis et custos morum Ecclesia Christi: ea est, quae incolumia tuetur principia, unde officia ducuntur, propositisque caussis ad honeste vivendum efficacissimis, iubet non solum fugere

l'opinion prévaut que les Chefs du gouvernement ne sont plus que des délégués chargés d'exécuter la volonté du peuple: d'où cette conséquence nécessaire, que tout peut également changer au gré du peuple et qu'il y a toujours à craindre des troubles.

47. Relativement à la religion, penser qu'il est indifférent qu'elle ait des formes disparates et contraires équivaut simplement à n'en vouloir ni choisir ni suivre aucune. C'est l'athéisme moins le nom. Quiconque, en effet, croit en Dieu, s'il est conséquent et ne veut pas tomber dans l'absurde, doit nécessairement admettre que les divers cultes en usage entre lesquels il y a tant de différence, de disparité et d'opposition, même sur les points les plus importants, ne sauraient être tous également vrais, également bons, également agréables à Dieu.

48. De même la liberté de penser et de publier ses pensées, soustraite à toute règle, n'est pas de soi un bien dont la société ait à se féliciter; mais c'est plutôt la source et l'origine de beaucoup de maux. — La liberté, cet élément de perfection pour l'homme, doit s'appliquer à ce qui est vrai et à ce qui est bon. Or, l'essence du bien et de la vérité ne peut changer, au gré de l'homme, mais elle demeure toujours la même, et, non moins que la nature des choses, elle est immuable. Si l'intelligence adhère à des opinions fausses, si la volonté choisit le mal et s'y attache, ni l'une ni l'autre n'atteint sa perfection, toutes deux déchoient de leur dignité native et se corrompent. Il n'est donc pas permis de mettre au jour et d'exposer aux yeux des hommes ce qui est contraire à la vertu et à la vérité, et bien moins encore de placer cette licence sous la tutelle et la protection des lois. Il n'y a qu'une voie pour arriver au ciel vers lequel nous tendons tous: c'est une bonne vie. L'Etat s'écarte donc des règles et des prescriptions de la nature, s'il favorise à ce point la licence des opinions et des actions coupables que l'on puisse impunément détourner les esprits de la vérité et les âmes de la vertu.

49. Quant à l'Eglise, que Dieu lui-même a établie, l'exclure de la vie publique, des lois, de l'éducation de la jeunesse, de la société domestique, c'est une grande et pernicieuse erreur. Une société sans religion ne saurait être bien réglée; et déjà, plus peut-être qu'il ne faudrait, l'on voit ce que vaut en soi et dans ses conséquences cette soi-disant morale civile. La vraie maîtresse de la vertu et la gardienne des mœurs est l'Eglise du Christ. C'est elle qui conserve en leur intégrité les principes d'où découlent les devoirs, et qui, suggérant les plus nobles motifs de bien vivre, ordonne non seulement de fuir les

prave facta, sed regere motus animi rationi contrarios etiam sine effectu.

50. Ecclesiam vero in suorum officiorum munere potestati civili velle esse subiectam, magna quidem iniuria, magna temeritas est. Hoc facto perturbatur ordo, quia quae naturalia sunt praeponuntur iis, quae sunt supra naturam : tollitur aut certe magnopere minuitur frequentia bonorum, quibus si nulla re impediretur, communem vitam Ecclesia compleret : praetereaque via ad inimicitias munitur et certamina, quae quantam utrique reipublicae perniciem afferrant, nimis saepe eventus demonstravit.

51. Huiusmodi doctrinas, quae nec humanae rationi probantur, et plurimum habent in civilem disciplinam momenti, romani Pontifices decessores Nostri, cum probe intelligerent quid a se postularet apostolicum munus, impune abire nequaquam passi sunt. Sic Gregorius XVI per Encyclicas litteras hoc initio *Mirari Vos* die XV Augusti anno MDCCCXXXII, magna sententiarum gravitate ea perculit, quae iam praedicabantur, in cultu divino nullum adhibere delectum oportere: integrum singulis esse, quod malint, de religione iudicare : solam cuique suam esse conscientiam iudicem : praeterea edere quae quisque senserit, itemque res moliri novas in civitate licere. De rationibus rei sacrae reique civilis distrahendis sic idem Pontifex : « Neque « laetiora et religioni et principatui ominari possemus ex eorum votis, « qui Ecclesiam a regno separari, mutuamque imperii cum sacerdotio « concordiam abrumpi discupiunt. Constat quippe, pertimesci ab im- « pudentissimae libertatis amatoribus concordiam illam, quae semper « rei et sacrae et civili fausta extitit et salutaris ». — Non absimili modo Pius IX, ut sese opportunitas dedit, ex opinionibus falsis, quae maxime valere coepissent, plures notavit, easdemque postea in unum cogi iussit, ut scilicet in tanta errorum colluvione haberent catholici homines, quod sine offensione sequerentur. [1]

1 Earum nonnullas indicare sufficiat.

Prop. XIX — Ecclesia non est vera perfectaque societas plane libera, nec pollet suis propriis et constantibus iuribus sibi a divino suo Fundatore collatis, sed civilis potestatis est definire quae sint Ecclesiae iura ac limites, intra quos eadem iura exercere queat.

Prop. XXXIX — Reipublicae status, utpote omnium iurium origo et fons, iure quodam pollet nullis circumscripto limitibus.

Prop. LV — Ecclesia a Statu, Statusque ab Ecclesia seiungendus est.

Prop. LXXIX — . . . . falsum est, civilem cuiusque cultus libertatem, itemque

mauvaises actions, mais de dompter les mouvements de l'âme contraires à la raison, quand même ils ne se traduisent pas en acte.

50. Prétendre assujettir l'Eglise au pouvoir civil dans l'exercice de son ministère, c'est à la fois une grande injustice et une grande témérité. Par le fait même on trouble l'ordre, car on donne le pas aux choses naturelles sur les choses surnaturelles : on tarit, ou certainement on diminue beaucoup l'affluence des biens dont l'Eglise, si elle était sans entraves, comblerait la société ; et, de plus, on ouvre la voie à des haines et à des luttes dont de trop fréquentes expériences ont démontré la grande et funeste influence sur l'une et l'autre société.

51. Ces doctrines que la raison humaine réprouve, et qui ont une influence si considérable sur la marche des choses publiques, les Pontifes Romains, Nos prédécesseurs, dans la pleine conscience de ce que réclamait d'eux la Charge Apostolique, n'ont jamais souffert qu'elles fussent impunément émises. C'est ainsi que dans sa Lettre Encyclique *Mirari Vos* du 15 août 1832, Grégoire XVI avec une grande autorité doctrinale a repoussé ce que l'on avançait dès lors : qu'en fait de religion, il n'y a pas de choix à faire : que chacun est maître d'en juger à son aise : que chacun ne relève que de sa conscience, et peut, en outre, publier ce qu'il pense et ourdir des révolutions dans l'Etat. Au sujet de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, ce Pontife s'exprime en ces termes : « Nous ne pouvons pas attendre pour l'Eglise et « l'Etat des résultats meilleurs des tendances de ceux qui prétendent « séparer l'Eglise de l'Etat, et rompre la concorde mutuelle entre le « sacerdoce et l'empire. C'est qu'en effet les fauteurs d'une liberté « effrénée redoutent cette concorde, qui a toujours été si favorable « et salutaire aux intérêts religieux et civils ». - De la même manière Pie IX chaque fois que l'occasion s'en présenta, a condamné les fausses opinions les plus en vogue, et ensuite il en fit faire un recueil, afin que dans un tel déluge d'erreurs les catholiques eussent une direction sûre. [1]

1 Il suffit d'en citer quelques unes. — Prop. XIX. — L'Eglise n'est pas une société vraie, parfaite, indépendante ; elle ne jouit pas de droits propres et constants que lui a conférés son divin Fondateur : mais il appartient au pouvoir civil de définir quels sont les droits de l'Eglise et dans quelles limites elle peut les exercer.

Prop. XXXIX. — L'Etat, comme origine et source de tous les droits, jouit d'un droit illimité.

Prop. LV. — Il faut séparer l'Eglise de l'Etat et l'Etat de l'Eglise.

Prop. LXXIX. — ..... il est faux que la liberté civile des culte et la pleine faculté

52. Ex iis autem Pontificum praescriptis illa omnino intelligi necesse est, ortum publicae potestatis a Deo ipso, non a multitudine repeti oportere : seditionum licentiam cum ratione pugnare : officia religionis nullo loco numerare, vel uno modo esse in disparibus generibus affectos, nefas esse privatis hominibus, nefas civitatibus : immoderatam sentiendi sensusque palam iactandi potestatem non esse in civium iuribus neque in rebus gratia patrocinioque dignis ulla ratione ponendam. — Similiter intelligi debet, Ecclesiam societatem esse, non minus quam ipsam civitatem, genere et iure perfectam : neque deberé, qui summam imperii teneant, committere ut sibi servire aut subesse Ecclesiam cogant, aut minus esse sinant ad suas res agendas liberam, aut quicquam de ceteris iuribus detrahant, quae in ipsam a Iesu Christo collata sunt. — In negotiis autem mixti iuris, maxime esse secundum naturam itemque secundum Dei consilia non secessionem alterius potestatis ab altera, multoque minus contentionem, sed plane concordiam, eamque cum caussis proximis congruentem, quae caussae utramque societatem genuerunt.

Haec quidem sunt, quae de constituendis temperandisque civitatibus ab Ecclesia catholica praecipiuntur.

53. Quibus tamen dictis decretisque si recte diiudicari velit, nulla per se reprehenditur ex variis reipublicae formis, ut quae nihil habent, quod doctrinae catholicae repugnet, eaedemque possunt, si sapienter adhibeantur et iuste, in optimo statu tueri civitatem.

54. Immo neque illud per se reprehenditur, participem plus minus esse populum rei publicae : quod ipsum certis in temporibus certisque legibus potest non solum ad utilitatem, sed etiam ad officium pertinere civium.

55. Insuper neque caussa iusta nascitur, cur Ecclesiam quisquam criminetur, aut esse in lenitate facilitateque plus aequo restrictam, aut ei, quae germana et legitima sit, libertati inimicam. — Revera si divini cultus varia genera eodem iure esse, quo veram religionem, Ecclesia iudicat non licere, non ideo tamen eos damnat rerum publicarum moderatores, qui magni alicuius aut adipiscendi boni, aut prohibendi caussa mali, moribus atque usu patienter ferunt, ut ea habeant singula in civitate locum.

plenam potestatem omnibus attributam quaslibet opiniones cogitationesque palam publiceque manifestandi, conducere ad populorum mores animosque facilius corrumpendos, ac indifferentismi pestem propagandam.

52. De ces décisions des Souverains Pontifes il faut absolument admettre que l'origine de la puissance publique doit s'attribuer à Dieu et non à la multitude ; que le droit à l'émeute répugne à la raison ; que ne tenir aucun compte des devoirs de la religion, ou traiter de la même manière les différentes religions, n'est permis ni aux individus ni aux sociétés : que la liberté illimitée de penser et d'émettre en public ses pensées ne doit nullement être rangée parmi les droits des citoyens, ni parmi les choses dignes de faveur et de protection. — De même il faut admettre que l'Eglise, non moins que l'Etat, de sa nature et de plein droit, est une société parfaite, que les dépositaires du pouvoir ne doivent pas prétendre asservir et subjuguer l'Eglise, ni diminuer sa liberté d'action dans sa sphère, ni lui enlever n'importe lequel des droits qui lui ont été conférés par Jésus-Christ. — Dans les questions de droit mixte, il est pleinement conforme à la nature ainsi qu'aux desseins de Dieu, non de séparer une puissance de l'autre, moins encore de les mettre en lutte, mais bien d'établir entre elles cette concorde qui est en harmonie avec les attributs spéciaux que chaque société tient de sa nature.

Telles sont les règles tracées par l'Eglise catholique relativement à la constitution et au gouvernement des Etats.

53. Ces principes et ces décrets, si l'on veut en juger sainement, ne reprouvent en soi aucune des différentes formes de gouvernement, attendu que celles-ci n'ont rien qui répugne à la doctrine catholique, et que si elles sont appliquées avec sagesse et justice, elles peuvent toutes garantir la prospérité publique.

54. Bien plus, on ne réprouve pas en soi que le peuple ait sa part plus ou moins grande au gouvernement ; cela même en certains temps et sous certaines lois, peut devenir non seulement un avantage, mais un devoir pour les citoyens.

55. De plus il n'y a pour personne de juste motif d'accuser l'Eglise d'être l'ennemie soit d'une juste tolérance, soit d'une saine et légitime liberté. — En effet, si l'Eglise juge qu'il n'est pas permis de mettre les divers cultes sur le même pied légal que la vraie religion, elle ne condamne pas pour cela les Chefs d'Etat qui, en vue d'un bien à atteindre, ou d'un mal à empêcher, tolèrent dans la pratique que ces divers cultes aient chacun leur place dans l'Etat.

donnée à chacun de manifester ouvertement et publiquement n'importe quelles opinions ou pensées, ait pour conséquence de corrompre plus facilement les esprits et les mœurs et de propager la peste de l'indifférence.

56. Atque illud quoque magnopere cavere Ecclesia solet ut ad amplexandam fidem catholicam nemo invitus cogatur, quia, quod sapienter Augustinus monet, *credere non potest homo nisi volens.* [1]

57. Simili ratione nec potest Ecclesia libertatem probare eam, quae fastidium gignat sanctissimarum Dei legum, debitamque potestati legitimae obedientiam exuat. Est enim licentia verius, quam libertas; rectissimeque ab Augustino *libertas perditionis*, [2] a Petro Apostolo *velamen malitiae* [3] appellatur; immo, cum sit praeter rationem, vera servitus est: *qui*, enim *facit peccatum, servus est peccati.* [4] Contra illa germana est atque expetenda libertas, quae si privatim spectetur, erroribus et cupiditatibus, teterrimis dominis, hominem servire non sinit: si publice, civibus sapienter praeest, facultatem augendorum commodorum large ministrat: remque publicam ab alieno arbitrio defendit.

58. Atqui honestam hanc et homine dignam libertatem, Ecclesia probat omnium maxime, eamque ut tueretur in populis firmam atque integram, eniti et contendere numquam destitit.

59. Revera quae res in civitate plurimum ad communem salutem possunt: quae sunt contra licentiam principum populo male consulentium utiliter institutae: quae summam rempublicam vetant in municipalem, vel domesticam rem importunius invadere: quae valent ad decus, ad personam hominis, ad aequabilitatem iuris in singulis civibus conservandam, earum rerum omnium Ecclesiam catholicam vel inventricem, vel auspicem, vel custodem semper fuisse, superiorum aetatum monumenta testantur. Sibi igitur perpetuo consentiens, si ex altera parte libertatem respuit immodicam, quae et privatis et populis in licentiam vel in servitutem cadit, ex altera volens et libens amplectitur res meliores, quas dies afferat, si vere prosperitatem contineant huius vitae, quae quoddam est velut stadium ad alteram eamque perpetuo mansuram.

60. Ergo quod inquiunt, Ecclesiam recentiori civitatum invidere disciplinae, et quaecumque horum temporum ingenium peperit, omnia

1 Tract. XXVI in Ioan., n. 2.
2 Epist. CV, ad donatistas cap. II, n. 9.
3 I. Petr. II, 16.
4 Ioan VIII, 34.

56. C'est d'ailleurs la coutume de l'Eglise de veiller avec le plus grand soin à ce que personne ne soit forcé d'embrasser la foi catholique contre son gré, car, ainsi que l'observe sagement Saint Augustin, *l'homme ne peut croire que de plein gré.* [1]

57. Par la même raison, l'Eglise ne peut approuver une liberté qui engendre le dégoût des plus saintes lois de Dieu et secoue l'obéissance qui est due à l'autorité légitime. C'est là plutôt une licence qu'une liberté, et Saint Augustin l'appelle très-justement, *une liberté de perdition* [2] et l'Apôtre Saint Pierre, *un voile de méchanceté.* [3] Bien plus, cette prétendue liberté étant opposée à la raison est une véritable servitude. *Celui qui commet le péché est l'esclave du péché.* [4] Celle-là, au contraire, est la liberté vraie et désirable qui dans l'ordre individuel ne laisse l'homme esclave ni des erreurs ni des passions qui sont ses pires tyrans; et dans l'ordre public trace de sages règles aux citoyens, facilite largement l'accroissement du bien-être, et préserve de l'arbitraire d'autrui la chose publique.

58. Cette liberté honnête et digne de l'homme, l'Eglise l'approuve au plus haut point, et pour en garantir aux peuples la ferme et intégrale jouissance, elle n'a jamais cessé de lutter et de combattre.

59. Oui, en vérité, tout ce qu'il peut y avoir de salutaire au bien général dans l'Etat, tout ce qui est utile à protéger le peuple contre la licence des princes qui ne pourvoient pas à son bien, tout ce qui empêche les impiètements injustes de l'Etat sur la commune ou la famille: tout ce qui intéresse l'honneur, la personnalité humaine, et la sauvegarde des droits égaux de chacun, tout cela l'Eglise catholique en a toujours pris soit le patronage, soit la protection, comme l'attestent les monuments des âges précédents. Toujours conséquente avec elle-même, si, d'une part, elle repousse une liberté immodérée, qui pour les individus et les peuples dégénère en licence ou en servitude, de l'autre, elle embrasse de grand cœur les progrès que chaque jour fait naître, si vraiment ils contribuent à la prospérité de cette vie, qui est comme un acheminement vers la vie future et durable à jamais.

60. Ainsi donc, dire que l'Eglise voit de mauvais oeil les formes plus modernes des systèmes politiques et repousse en bloc toutes les

1 Traité 26 sur Saint Jean, n. 2.
2 Epist. 105 aux Donat. ch. 2, N. 9.
3 I. S. Petri II, 16.
4 Jean VIII, 34.

promiscue repudiare, inanis est et iejuna calumnia. Insaniam quidem repudiat opinionum : improbat nefaria seditionum studia, illumque nominatim habitum animorum, in quo initia perspiciuntur voluntarii discessus a Deo : sed quia omne, quod verum est, a Deo proficisci necesse est, quidquid, indagando, veri attingatur, agnoscit Ecclesia velut quoddam divinae mentis vestigium. Cumque nihil sit in rerum natura veri, quod doctrinis divinitus traditis fidem abroget, multa quae adrogent, omnisque possit inventio veri ad Deum ipsum vel cognoscendum vel laudandum impellere, idcirco quidquid accedat ad scientiarum fines proferendos, gaudente et libente Ecclesia semper accedet : eademque studiose, ut solet, sicut alias disciplinas, ita illas etiam fovebit ac provehet, quae positae sunt in explicatione naturae. Quibus in studiis, non adversatur Ecclesia si quid mens repererit novi : non repugnat quin plura quaerantur ad decus commoditatemque vitae : immo inertiae desidiaeque inimica, magnopere vult ut hominum ingenia uberes ferant exercitatione et cultura fructus : incitamenta praebet ad omne genus artium atque operum : omniaque harum rerum studia ad honestatem salutemque virtute sua dirigens, impedire nititur, quominus a Deo bonisque caelestibus sua hominem intelligentia atque industria deflectat.

61. Sed haec, tametsi plena rationis et consilii, minus probantur hoc tempore, cum civitates non modo recusant sese ad cristianae sapientiae referre formam, sed etiam videntur quoditie longius ab ea velle discedere. — Nihilominus quia in lucem prolata veritas solet sua sponte late fluere, hominumque mentes sensim pervadere, idcirco Nos conscientia maximi sanctissimique officii, hoc est Apostolica, qua fungimur ad gentes universas, legatione permoti, ea quae vera sunt, libere, ut debemus, eloquimur : non quod non perspectam habeamus rationem temporum, aut repudianda aetatis nostrae honesta atque utilia incrementa putemus, sed quod rerum publicarum tutiora ab offensionibus itinera ac firmiora fundamenta vellemus : idque incolumi populorum germana libertate ; in hominibus enim mater et custos optima libertatis veritas est : *veritas liberabit vos.* [1]

1 Ioan. VIII, 32.

découvertes du génie contemporain, c'est une calomnie vaine et sans fondement. Sans doute, elle répudie les opinions malsaines, elle réprouve le pernicieux penchant à la révolte, et tout particulièrement cette prédisposition des esprits où perce déjà la volonté de s'éloigner de Dieu ; mais comme tout ce qui est vrai ne peut procéder que de Dieu, en tout ce que les recherches de l'esprit humain découvrent de vérité, l'Eglise reconnaît comme une trace de l'intelligence divine : et comme il n'y a aucune vérité naturelle qui infirme la foi aux vérités divinement révélées, que beaucoup la confirment, et que toute découverte de la vérité peut porter à connaître et à louer Dieu lui même, l'Eglise accueillera toujours volontiers et avec joie tout ce qui contribuera à élargir la sphère des sciences ; et ainsi qu'elle l'a toujours fait pour les autres sciences, elle favorisera et encouragera celles qui ont pour objet l'étude de la nature. En ce genre d'études, l'Eglise ne s'oppose à aucune découverte de l'esprit ; elle voit sans déplaisir tant de recherches qui ont pour but l'agrément et le bien-être : et même, ennemie née de l'inertie et de la paresse, elle souhaite grandement que l'exercice et la culture fassent porter au génie de l'homme des fruits abondants. Elle a des encouragements pour toute espèce d'arts et d'industries, et en dirigeant par sa vertu toutes ces recherches vers un but honnête et salutaire, elle s'applique à empêcher que l'intelligence et l'industrie de l'homme ne le détournent de Dieu et des biens célestes.

61. C'est cette manière d'agir pourtant si raisonnable et si sage, qui est discréditée en ces temps où les Etats non seulement refusent de se conformer aux principes de la philosophie chrétienne, mais paraissent vouloir s'en éloigner chaque jour davantage. Néanmoins, le propre de la lumière étant de rayonner d'elle-même au loin, et de pénétrer peu à peu les esprits des hommes, mûs comme Nous sommes par la conscience des très-hautes et très-saintes obligations de la mission apostolique dont Nous sommes investi envers tous les peuples, Nous proclamons librement, selon notre devoir, la vérité. Non pas que nous ne tenions aucun compte des temps, ou que nous estimions devoir prescrire les honnêtes et utiles progrès de notre âge ; mais parce que Nous voudrions voir les affaires publiques suivre des voies moins périlleuses et reposer sur de plus solides fondements : et cela en laissant intacte la liberté légitime des peuples, cette liberté dont la vérité est parmi les hommes la source et la meilleure sauvegarde : *La vérité vous délivrera.* [1]

1 Jean. VIII, 34.

62. Itaque in tam difficili rerum cursu, catholici homines, si Nos, ut oportet, audierint, facile videbunt quae sua cuiusque sint tam in *opinionibus*, quam in *factis* officia. — Et in opinando quidem, quaecumque Pontifices romani tradiderint vel trad ituri sunt, singula necesse est et tenere iudicio stabili comprehensa, et palam, quoties res postulaverit, profiteri. Ac nominatim de iis, quas *libertates* vocant novissimo tempore quaesitas, oportet Apostolicae Sedis stare iudicio, et quod ipsa senserit, idem sentire singulos. Cavendum, ne quem fallat honesta illarum species: cogitandumque quibus ortae initiis, et quibus passim sustententur atque alantur studiis. Satis iam est experiendo cognitum, quarum illae rerum effectrices sint in civitate: eos quippe passim genuere fructus, quorum probos viros et sapientes iure poeniteat.

63. Si talis alicubi aut reapse sit, aut fingatur cogitatione civitas, quae christianum nomen insectetur proterve et tyrannice, cum eâque conferatur genus id reipublicae recens, de quo loquimur, poterit hoc videri tolerabilius. Principia tamen, quibus nititur, sunt profecto eiusmodi, sicut ante diximus, ut per se ipsa probari nemini debeant.

64. Potest tamen aut in privatis domesticisque rebus, aut in publicis actio versari. — Privatim quidem primum officium est, praeceptis evangelicis diligentissime conformare vitam et mores, nec recusare si quid christiana virtus exigat ad patiendum tolerandumque paulo difficilius. Debent praeterea singuli Ecclesiam sic diligere, ut communem matrem: eiusque et servare obedienter leges, et honori servire, et iura salva velle: conarique, ut ab iis, in quos quisque aliquid auctoritate potest, pari pietate colatur atque ametur.

65. Illud etiam publicae salutis interest, ad rerum urbanarum administrationem conferre sapienter operam: in eâque studere maxime et efficere, ut adolescentibus ad religionem, ad probos mores informandis ea ratione, qua aequum est christianis, publice consultum sit: quibus ex rebus magnopere pendent singularum salus civitatum.

66. Item catholicorum hominum operam ex hoc tamquam angustiore campo longius excurrere, ipsamque summam rempublicam complecti, generatim utile est atque honestum.

62. Si donc dans ces conjonctures difficiles les catholiques Nous écoutent, comme c'est leur devoir, ils sauront exactement quels sont les devoirs de chacun tant en *théorie* qu'en *pratique*. — En théorie d'abord il est nécessaire de s'en tenir avec une adhésion inébranlable a tout ce que les Pontifes Romains ont enseigné ou enseigneront ; et, toutes les fois que les circonstances l'exigeront d'en faire profession publique. Particulièrement en ce qui touche aux *libertés modernes*, comme on les appelle, chacun doit s'en tenir au jugement du Siége Apostolique, et se conformer à ses décisions. Il faut prendre garde de se laisser tromper par la spécieuse honnêteté de ces libertés, et se rappeller de quelles sources elles émanent et par quel esprit elles se propagent et se soutiennent. L'expérience a déjà fait suffisamment connaître les résultats qu'elle ont eus pour la société, et combien les fruits qu'elles ont portés inspirent à bon droit de regrets aux hommes honnêtes et sages.

63. S'il existe quelque part, ou si l'on imagine par la pensée un Etat qui persécute effrontément et tyranniquement le nom chrétien, et qu'on le confronte au genre de gouvernement moderne dont Nous parlons, ce dernier pourrait sembler plus tolérable. Assurément les principes sur lesquels se base ce dernier sont de telle nature, ainsi que nous l'avons dit, qu'en eux-mêmes ils ne doivent être approuvés par personne.

64. En pratique, l'action peut s'exercer soit dans les affaires privées et domestiques, soit dans les affaires publiques — Dans l'ordre privé, le premier devoir de chacun est de conformer très-exactement sa vie et ses mœurs aux préceptes de l'Evangile, et de ne pas reculer devant ce que la vertu chrétienne impose de quelque peu difficile à souffrir et à endurer. Tous doivent, en outre, aimer l'Eglise comme leur mère commune, obéir à ses lois, pouvoir à son honneur, sauvegarder ses droits, et prendre soin que ceux sur lesquels ils exercent quelque autorité, la respectent et l'aiment avec la même piété filiale.

65. Il importe encore au salut public que les catholiques prêtent sagement leur concours à l'administration des affaires municipales, et s'appliquent surtout à faire en sorte que l'autorité publique pourvoie à l'éducation religieuse et morale de la jeunesse, comme il convient à des chrétiens : de là dépend le salut de la société.

66. Il sera généralement utile et louable que les catholiques étendent leur action au delà des limites de ce champ trop restreint, et abordent les grandes charges de l'Etat.

67. *Generatim* eo dicimus, quia haec praecepta Nostra gentes universas attingunt. Ceterum potest alicubi accidere, ut, maximis iustissimisque de caussis, rempublicam capessere, in muneribusque politicis versari, nequaquam expediat. Sed generatim, ut diximus, nullam velle rerum publicarum partem attingere tam esset in vitio, quam nihil ad communem utilitatem afferre studii, nihil operae: eo vel magis quod catholici homines ipsius, quam profitentur, admonitione doctrinae, ad rem integre et ex fide gerendam impelluntur. Contra, ipsis otiosis, facile habenas accepturi sunt ii, quorum opiniones spem salutis haud sane magnam afferant. Idque esset etiam cum pernicie coniunctum christiani nominis: propterea quod plurimum possent qui male essent in Ecclesiam animati; minimum, qui bene. Quamobrem perspicuum est, ad rempublicam adeundi caussam esse iustam catholicis: non enim adeunt, neque adire debent ob eam caussam, ut probent quod est hoc tempore in rerum publicarum rationibus non honestum; sed ut has ipsas rationes, quoad fieri potest, in bonum publicum transferant sincerum atque verum, destinatum animo habentes, sapientiam virtutemque catholicae religionis, tamquam saluberrimum succum ac sanguinem, in omnes reipublicae venas inducere.

68. Haud aliter actum in primis Ecclesiae aetatibus Mores enim et studia ethnicorum quam longissime a studiis abhorrebant moribusque evangelicis: christianos tamen cernere erat in media superstitione incorruptos semperque sui similes animose, quacumque daretur aditus, inferre sese. Fideles in exemplum principibus, obedientesque, quoad fas esset, imperio legum, fundebant mirificum splendorem sanctitatis usquequaque; prodesse studebant fratribus, vocare ceteros ad sapientiam Christi, cedere tamen loco atque emori fortiter parati, si honores, si magistratus, si imperia retinere, incolumi virtute, nequivissent. Qua ratione celeriter instituta christiana non modo in privatas domos, sed in castra, in curiam, in ipsam regiam invexere. « Hesterni sumus, et « vestra omnia implevimus, urbes, insulas, castella, municipia, con- « ciliabula, castra ipsa, tribus, decurias, palatium, senatum, forum [1]: » ita ut fides christiana, cum Evangelium publice profiteri lege licuit,

1 Tertull. Apol. n. 37.

67. *Généralement* disons nous, car ici Nos conseils s'adressent à toutes les nations. Du reste, il peut arriver quelque part que pour les motifs les plus graves et les plus justes, il ne soit nullement expédient de participer aux affaires politiques et d'accepter les fonctions de l'Etat.

Mais, généralement, comme Nous l'avons dit, refuser de ne prendre aucune part aux affaires publiques serait aussi répréhensibile que de n'apporter à l'utilité commune ni soin ni concours ; d'autant plus que les catholiques, en vertu même de la doctrine qu'ils professent, sont obligés de remplir ce devoir en toute intégrité et conscience. D'ailleurs, eux s'abstenant, les rênes du gouvernement passeront sans conteste aux mains de ceux dont les opinions n'offrent certes pas grand espoir de salut pour l'Etat. Ce serait, de plus, pernicieux aux intérêts chrétiens, parce que les ennemis de l'Eglise auraient tout pouvoir et ses défenseurs aucun. Il est donc évident que les ennemis de l'Eglise auraient tout pouvoir et ses défenseurs aucun. Il est donc évident que les catholiques ont de justes motifs d'aborder la vie politique ; car ils le font et doivent le faire non pour approuver ce qu'il peut y avoir de blâmable présentement dans les institutions politiques, mais pour tirer de ces institutions mêmes, autant que faire se peut, le bien public sincère et vrai, en se proposant d'infuser dans toutes les veines de l'Etat, comme une sève et un sang réparateur, la vertu et l'influence de la religion catholique.

68. Ainsi fut-il fait aux premiers âges de l'Eglise. Rien n'était plus éloigné des maximes et des moeurs de l'Evangile, que les maximes et les moeurs des païens ; on voyait toutefois les chrétiens incorruptibles en pleine superstition et toujours semblables à eux mêmes, entrer courageusement partout où s'ouvrait un accès. D'une fidélité exemplaire envers les princes, et d'une obéissance aux lois de l'Etat aussi parfaite qu'il leur était permis, ils jetaient de toute part un merveilleux éclat de sainteté ; s'efforçaient d'être utiles à leurs frères, et d'attirer les autres à suivre notre Seigneur, disposés cependant à céder la place et à mourir courageusement, s'ils n'avaient pu, sans blesser leur conscience, garder les honneurs, les magistratures et les charges militaires. De la sorte ils introduisirent rapidement les institutions chrétiennes non seulement dans les foyers domestiques, mais dans les camps, la Curie et jusqu'au palais impérial. « Nous ne som-« mes que d'hier, et nous remplissons tout ce qui est à vous, vos vil-« les, vos îles, vos forteresses ; vos municipes, vos conciliabules, vos

non in cunis vagiens, sed adulta et iam satis firma in magna civitatum parte apparuerit.

69. Iamvero his temporibus consentaneum est, haec maiorum exempla renovari. — Catholicos quidem, quotquot digni sunt eo nomine, primum omnium necesse est amantissimos Ecclesiae filios et esse et videri velle: quae res nequeant cum hac laude consistere, eas sine cunctatione respuere: institutis populorum, quantum honeste fieri potest, ad veritatis iustitiaeque patrocinium uti: elaborare, ut constitutum naturae Deique lege modum libertas agendi ne transiliat: dare operam ut ad eam, quam diximus, christianam similitudinem et formam omnis respublica traducatur.

70. Harum rerum adipiscendarum ratio constitui uno certoque modo haud commode potest, cum debeat singulis locis temporibusque, quae sunt multum inter se disparia, convenire. Nihilominus conservanda in primis est voluntatum concordia, quaerendaque agendorum similitudo. Atque optime utrumque impetrabitur, si praescripta Sedis Apostolicae legem vitae singuli putent, atque Episcopis obtemperent, quos *Spiritus sanctus posuit regere Ecclesiam Dei* [1].

71. Defensio quidem catholici nominis necessario postulat ut in profitendis doctrinis, quae ab Ecclesia traduntur, una sit omnium sententia, et summa constantia, et hac ex parte cavendum ne quis opinionibus falsis aut ullo modo conniveat, aut mollius resistat, quam veritas patiatur. De iis quae sunt opinabilia, licebit cum moderatione studioque indagandae veritatis disputare, procul tamen suspicionibus iniuriosis, criminationibusque mutuis.

72. Quam ad rem, ne animorum coniunctio criminandi temeritate dirimatur, sic intelligant universi: integritatem professionis catholicae consistere nequaquam posse cum opinionibus ad *naturalismum* vel *rationalismum* accedentibus, quarum summa est tollere funditus instituta christiana, hominisque stabilire in societate principatum, posthabito Deo.

1 Act. XX, 28.

« camps eux-mêmes, les tribus, les décuries, les palais, le sénat, le fo-« rum » [1]. Aussi lorsqu'il fut permis de professer publiquement l'Evangile, la foi chrétienne apparut dans un grand nombre de villes, non vagissante encore, mais forte et déjà pleine de vigueur.

69. Dans les temps où nous sommes, il y a tout lieu de renouveler ces exemples de nos pères. — Avant tout il est nécessaire que tous les catholiques dignes de ce nom se déterminent à être et à se montrer les fils très-dévoués de l'Eglise; qu'ils repoussent sans hésiter tout ce qui serait incompatible avec cette profession, qu'ils se servent des institutions publiques, autant qu'ils le pourront faire en conscience, au profit de la vérité et de la justice; qu'ils travaillent à ce que la liberté ne dépasse pas la limite posée par la loi naturelle et divine; qu'ils prennent à tâche de ramener toute constitution publique à cette forme chrétienne que Nous avons proposée pour modèle.

70. Ce n'est pas chose aisée que de déterminer un mode unique et certain pour réaliser ces données, attendu qu'il doit convenir à des lieux et à des temps fort disparates entre eux. Néanmoins il faut avant tout conserver la concorde des volontés et tendre à l'uniformité de l'action. On obtiendra sûrement ce double résultat, si chacun prend pour règle de conduite les prescriptions du Siége Apostolique et l'obéissance aux Evêques que *l'Esprit Saint a établis pour régir l'Eglise de Dieu.* [2]

71. La défense du nom chrétien réclame impérieusement que l'assentiment aux doctrines enseignées par l'Eglise soit de la part de tous unanime et constant, et de ce côté il faut se garder ou d'être en quoique ce soit de connivence avec les fausses opinions, ou de les combattre plus mollement que ne le comporte la vérité. Pour les choses sur lesquelles on peut discuter librement, il sera permis de discuter avec modération et dans le but de rechercher la vérité, mais en mettant de côté les soupçons injustes et les accusations réciproques.

72. A cette fin, de peur que l'union des esprits ne soit détruite par de téméraires accusations, voici ce que tous doivent admettre: la profession intègre de la foi catholique, absolument incompatible avec les opinions qui se rapprochent du *rationalisme* et du *naturalisme*, et dont le but capital est de détruire de fond en comble les institutions chrétiennes et d'établir dans la société l'autorité de l'homme à la place de celle de Dieu.

1 Tertul. Apologet. N. 37.
2 Act. XX, 28.

73. Pariter non licere aliam officii formam privatim sequi, aliam publice, ita scilicet ut Ecclesiae auctoritas in vita privata observetur, in publica respuatur. Hoc enim esset honesta et turpia coniungere, hominemque secum facere digladiantem, cum contra debeat sibi semper constare, neque ullo iure ullove in genere vitae a virtute christiana deficere.

74. Verum si quaeratur de rationibus mere politicis, de optimo genere reipublicae, de ordinandis alia ratione civitatibus, utique de his rebus potest honesta esse dissensio. Quorum igitur cognita ceteroqui pietas est, animusque decreta Sedis Apostolicae obedienter accipere paratus, iis vitio verti dissentaneam de rebus, quas diximus, sententiam, iustitia non patitur: multoque est maior iniuria, si in crimen violatae suspectaeve fidei catholicae, quod non semel factum dolemus, adducantur.

75. Omninoque istud praeceptum teneant qui cogitationes suas solent mandare litteris, maximeque ephemeridum auctores. In hac quidem de rebus maximis contentione nihil est intestinis concertationibus, vel partium studiis relinquendum loci, sed conspirantibus animis studiisque id debent universi contendere, quod est commune omnium propositum, religionem remque publicam conservare. Si quid igitur dissidiorum antea fuit, oportet voluntaria quadam oblivione conterere: si quid temere, si quid iniuria actum, ad quoscumque demum ea culpa pertineat, compensandum est caritate mutua, et praecipuo quodam omnium in Apostolicam Sedem obsequio redimendum. — Hac via duas res praeclarissimas catholici consecuturi sunt, alteram, ut adiutores sese impertiant Ecclesiae in conservanda propagandaque sapientia christiana: alteram ut beneficio maximo afficiant societatem civilem, cuius, malarum doctrinarum cupiditatumque caussa, magnopere periclitatur salus.

76. Haec quidem, Venerabiles Fratres, habuimus, quae universis catholici orbis gentibus traderemus de civitatum constitutione christiana, officiisque civium singulorum.

Ceterum implorare summis precibus oportet caeleste praesidium, orandusque Deus, ut haec, quae ad ipsius gloriam communemque humani generis salutem cupimus et conamur, optatos ad exitus idem Ipse perducat, cuius est illustrare hominum mentes, permovere voluntates. — Divinorum autem beneficiorum auspicem, et paternae be-

73. Il n'est pas permis non plus d'avoir deux manières de se conduire, l'une en particulier, l'autre en public, de façon à respecter l'autorité de l'Eglise dans sa vie privée, et à la rejeter dans sa vie publique ; ce serait là allier ensemble le bien et le mal, et mettre l'homme en lutte avec lui-même, quand au contraire il doit toujours être conséquent et ne s'écarter en aucun genre de vie ou d'affaires de la vertu chrétienne.

74. Mais s'il s'agit de questions purement politiques, du meilleur genre de gouvernement, de tel ou tel système d'administration civile, des divergences honnêtes sont permises. La justice ne souffre donc pas que l'on fasse un crime à des hommes dont la piété est d'ailleurs connue, et l'esprit tout disposé à accepter docilement les décisions du Saint-Siége, de ce qu'ils sont d'un avis différent sur les points en question. Ce serait encore une injustice bien plus grande de suspecter leur foi ou de les accuser de la trahir, ainsi que Nous l'avons regretté plus d'une fois.

75. Que ce soit là une loi imprescriptible pour les écrivains et surtout pour les journalistes. Dans une lutte où les plus grands intérêts sont en jeu, il ne faut laisser aucune place aux dissensions intestines ou à l'esprit de parti ; mais dans un accord unanime des esprits et des coeurs, tous doivent poursuivre le but commun qui est de sauver les grands intérêts de la religion et de la société. Si donc par le passé quelques dissentiments ont eu lieu, il faut les ensevelir dans un sincére oubli : si quelque témérité, si quelque injustice a été commise, quel que soit le coupable, il faut tout réparer par une charité réciproque et tout racheter par un commun assaut de déférence envers le Saint-Siége. — De la sorte les catholiques obtiendront deux avantages très-importants, celui d'aider l'Eglise à conserver et à propager la doctrine chrétienne, et celui de rendre le service le plus signalé à la société dont le salut est fortement compromis par les mauvaises passions.

76. C'est là, Vénérables Frères, ce que Nous avons cru devoir enseigner à toutes les nations du monde catholique sur la constitution chrétienne des Etats, et les devoirs privés des sujets.

Il nous reste à implorer par d'ardentes prières le secours céleste, et à conjurer Dieu de faire lui-même aboutir au terme desiré tous nos désirs et tous nos efforts pour sa gloire et le salut du genre humain, Lui qui peut seul éclairer les esprits et toucher le coeurs des hommes. Comme gage des bénédictions divines et en témoignage de Notre

nevolentiae Nostrae testem vobis, Venerabiles Fratres, et Clero populoque universo vestrae fidei vigilantiaeque commisso Apostolicam Benedictionem peramanter in Domino impertimus.

Datum Romae apud S. Petrum die 1 Nov. MDCCCLXXXV, Pontificatus Nostri Anno octavo.

LEO PP. XIII.

paternelle bienveillance, Nous vous donnons dans la charité du Seigneur, Vénérables Frères, à vous, ainsi qu'au clergé et au peuple entier confié à votre garde et à votre vigilance, la Bénédiction Apostolique.

Donné à Rome près de Sainte-Pierre, le 1er novembre 1885, la huitième année de Notre Pontificat.

LÉON XIII, PAPE.

ENCYCLIQUE *IMMORTALE DEI*

SOMMAIRE

1 — L'Eglise, bien que, directement, elle ait pour but le salut des âmes, cependant, même dans l'ordre des choses humaines, elle procure d'immenses avantages.

2 — Partout, en effet, où elle a pénétré, elle a changé la face des choses.

3 — C'est, toutefois, une accusation bien ancienne que l'Eglise soit ennemie des intérêts de la société civile.

4 — Depuis les premiers siècles, sous prétexte qu'ils étaient les ennemis de l'Empire, les Chrétiens ont été persécutés.

5 — Dans son livre *La Cité de Dieu*, Saint Augustin s'indigne contre une telle calomnie.

6 — Toutefois, cette odieuse calomnie a survécu, et beaucoup se sont plu à chercher la règle de la vie sociale, en dehors des doctrines de l'Eglise ; c'est là l'origine du *Droit moderne*.

7 — Mais, on n'a jamais trouvé un meilleur système pour régir l'Etat que celui enseigné par la doctrine évangélique.

8 — But que se propose le Souverain Pontife en confrontant les nouvelles théories socìales avec la doctrine chrétienne.

9 — La Philosophie chrétienne gouvernant la chose publique.

10 — Nécessité de la société domestique et civile ; leur autorité respective.

11 — L'autorité, comme la société, a Dieu pour auteur.

12 — L'autorité souveraine n'est, en soi, nécessairement liée à aucune forme politique.

13 — Mais quelle que soit la forme de gouvernement, tous les Chefs d'Etat doivent absolument avoir le regard fixé sur Dieu. Le commandement doit être juste et doit s'exercer pour l'avantage des citoyens.

14 — De cette manière, la suprématie du commandement entraînera l'hommage volontaire du respect des sujets, et ils lui prêteront obéissance et fidélité.

15 — Nécessité pour la société de respecter et honorer Dieu, en suivant strictement les règles et le mode suivant lesquels Dieu a déclaré lui-même qu'il le voulait.

16 — Les princes doivent procurer aux citoyens dont ils sont les chefs, le bien commun; et pour cela ne pas les empêcher d'atteindre le but suprême; bien plus, ils doivent les aider. Pour arriver à cette fin il feront respecter la vraie religion.

17 — La religion catholique est indubitablement reconnue pour la vraie par quiconque l'examine avec prudence et sincérité. Cela est prouvé par une foule de signes de crédibilité.

18 — L'Eglise a été établie par Jésus-Christ pour continuer sur la terre la mission que Lui-même avait reçue de son Père.

19 — Elle est une société inégale.

20 — Elle se distingue de la société civile; parce que, par sa fin et ses moyens, elle est spirituelle et surnaturelle et, en outre, dans son genre, elle constitue une société juridiquement parfaite.

21 — Par sa fin de beaucoup la plus noble, son pouvoir l'emporte sur tous les autres; il ne saurait être ni assujeti, ni inférieur au pouvoir civil.

22 — Les pouvoirs dans les choses sacrées ont été donnés à l'Eglise par Dieu.

23 — L'Eglise a toujours revendiqué l'indépendance de son pouvoir contre ses agresseurs.

24 — Elle a eu l'assentiment complet des princes eux-mêmes.

25 — Par une disposition particulière de la Providence de Dieu, le Souverain Pontife a été muni d'un principat civil.

26 — Le gouvernement du genre humain a été divisé entre deux puissances, et chacune d'elles, en son genre, est souveraine.

27 — Mais les deux puissances ont un rapport entre elles.

28 — Absolument comme dans l'homme l'âme et le corps. On en juge par leurs fins respectives.

29 — Tout ce qui touche à l'ordre surnaturel est du ressort de l'Eglise; quant aux autres choses, elles sont soumises à l'autorité civile.

30 — L'Eglise par les concordats assure la tranquillité.

31 — Cette constitution chrétienne des deux autorités n'a rien qui puisse porter atteinte à la dignité des princes.

32 — C'est un avantage admirable pour la société.

33 — La société domestique y trouve la solidité qui lui est nécessaire.

34 — C'est une forte garantie dans l'ordre politique et civil.

35 — L'homme qui est, à la fois, citoyen et chrétien, n'a plus la conscience troublée par deux obligations contradictoires.

36 — Citation d'un passage où St. Augustin parle en ce sens.

37 — Il fut un temps où la philosophie de l'Evangile gouverna vraiment les Etats.

38 — Ils y trouvèrent leur grandeur et leur bien-être.

39 — Si l'accord des deux puissances avait persévéré, il y avait lieu d'en espérer de plus grands biens.

40 — La rébellion que vit naître le XVI siècle, envahit aussi la société et fut la source du *Droit nouveau.*

41 — Le premier de ces principes est l'égalité *in concreto* de tous les hommes entre eux, d'où la liberté indivi-

duelle, l'indépendance et la puissance purement déléguée par le peuple.

42 — La souveraineté de Dieu est passée sous silence absolument comme s'il n'avait aucune part dans l'arrangement des choses de l'ordre social.

43 — L'Eglise devient ainsi inférieure à l'Etat comme une société quelconque.

44 — Là où l'Eglise a une situation définie et où il existe des conventions sacrées on proclame la séparation de l'Eglise et de l'Etat.

45 — La situation politique de nos jours tend à exclure l'Eglise des affaires de la vie publique.

46 — Mais de telles théories sont fausses:

1.° — La doctrine de l' origine humaine de la souveraineté est fausse et pernicieuse.

47 — 2.° — L'indifférentisme religieux tombe dans l'absurde, s'il n'admet pas l'athéisme.

48 — 3.° — La liberté, soustraite à toute règle, est la source de beaucoup de maux, puisqu'elle doit s'appliquer à ce qui est vrai et bon.

49 — 4.° — Exclure l'Eglise de la vie publique est une grande et pernicieuse erreur, puisque la religion est la base de la morale.

50 — 5.° — Prétendre assujettir l'Eglise au pouvoir civil est une grande et téméraire injustice puisqu'elle a une origine, un but et une nature bien plus sublimes.

51 — Ces doctrines ont été déjà plusieurs fois condamnées par les Souverains Pontifes.

52 — Résumé de la Doctrine Catholique déjà exposée sur l'origine divine de la Souveraineté de l'Eglise, son inviolabilité, son indépendance; dépendance respectueuse dans laquelle le pouvoir civil se trouve vis-à-vis de l'Eglise dans les choses religieuses.

53 — Donc l'Eglise ne réprouve aucune des différentes formes de gouvernement.

54 — On ne réprouve pas non plus que le Peuple

prenne part au gouvernement des affaires: en certains temps et en certaines circonstances cela peut-être non seulement un avantage, mais encore un devoir pour les citoyens.

55 — L'Eglise ne réprouve pas que les chefs d'Etats tolèrent la pratique de divers cultes, quand cela est nécessaire en vue d'un bien à atteindre ou d'un mal à empêcher.

56 — Elle veut que personne ne soit obligé d'embrasser la foi catholique contre son gré.

57 — L'Eglise n'approuve pas non plus la liberté du mal.

58 — Mais au contraire celle du bien.

59 — L'Histoire atteste que l'Eglise a toujours protégé la vraie liberté et embrassé de grand cœur le vrai progrès.

60 — Dire le contraire n'est qu'une calomnie: l'Eglise accueille toujours volontiers tout ce qui contribue à élargir le cercle des sciences.

61 — Et tout avancement utile.

62 — Devoirs des Catholiques.

1.° — Quant aux idées, faire profession publique de toutes les choses enseignées par l'Eglise.

63 — Les libertés modernes ne peuvent procurer un gouvernement parfait; tout au plus peuvent-elles fonrnir un gouvernement moins mauvais que celui qui persécuterait ouvertement le nom chrétien.

64 — 2.° — Dans la pratique chacun doit:

1.° — Conformer très-exactement sa propre vie aux préceptes de l'Evangile.

65 — 2.° — Prêter son propre concours aux affaires publiques.

66 — 3.° — Il sera généralement bon et utile que les Catholiques abordent les charges de l'Etat.

67 — Du reste il peut arriver qu'il ne soit nullement expédient de participer aux affaires publiques.

68 — Au premiers âges de l'Eglise, les chrétiens prenaient part aux affaires publiques.

69 — Dans les temps où nous sommes, les chrétiens doivent déployer tout leur zèle.

70 — En pratique ce n'est pas chose aisée que de déterminer un mode général pour réaliser ces données.

71 — L'assentiment unanime aux doctrines enseignées par l'Eglise est nécessaire ; la charité pour les autres choses.

72 — Incompatibilité de la profession de la foi catholique avec les opinions qui se rapprochent du *rationalisme* et du *naturalisme.*

73 — Il n'est pas permis d'avoir deux manières de se conduire, l'une comme individu, l'autre comme membre de la société.

74 — S'il s'agit de questions purement politiques, les divergences honnêtes sont permises.

75 — C'est une loi imprescriptible, spécialement pour les journalistes, de vivre dans un accord unanime et de ne poursuivre qu'un but commun qui est le bien public.

76 — Nécéssité d'implorer le secours divin.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE I.

PRELIMINAIRES, LE DROIT ET LE DEVOIR.

ARTICLE I.

NOTIONS DU DROIT ET DU DEVOIR.

§ 1. — *Notion du Droit.*

Nos		Pages
1	— Le mot droit signifie: 1.° Loi	5
2	— Le mot droit signifie: 2.° Faculté morale . .	„
3	— Droit externe et interne	6
4	— Le Droit par analogie attribué éminemment à Dieu	„
5	— Explication de la définition du Droit . . .	„

§ 2. — *Notion du Devoir.*

6	— Définition et explication	7

§ 3. — *Corrélation du Droit et du Devoir.*

7	— Corrélation	8
8	— Le droit nous procure un bien; le Devoir procure celui d'autrui.	„
9	— La Corrélation du Droit et du Devoir procède de la rationabilité de la loi morale . . .	3

§ 4. — *Condition nécessaire pour que notre Droit produise chez autrui le Devoir.*

10	— La connaissance de notre Droit est necessaire. — Cette connaissance est présumée, quand il s'agit de l'exercice de droits communs . .	9

§ 5. — *La Loi morale.*

Nos Pages

11 — Sa Définition — Acte élicite et acte impéré . 9

§ 6. — *L'Ordre moral.*

12 — Définition de l'ordre moral 10

ARTICLE II.

DIVISION DU DROIT ET DU DEVOIR.

§ 1. — *Le Droit parfait et imparfait.*

13 — Imperfection intrinsèque et extrinsèque . . . „
14 — En quel sens quelques droits sont dits intrinsèquement imparfaits 11
15 — Ce qui nous est dû par justice 12
16 — En vertu d'une loi, un droit imparfait peut devenir parfait . . . . . „
17 — La définition donnée concerne le droit parfait „

§ 2. — *Devoirs juridiques et simplement moraux.*

18 — Au droit parfait correspond le devoir juridique; à l'imparfait le devoir simplement moral; l'imparfait est imposé par une vertu distincte de la justice. 13
19 — La charité n'impose pas toujours une obligation déterminée . . . . . „

§ 3. — *Droit naturel et acquis.*

20 — Définitions; droit naturel, acquis, conventionnel 14
21 — Enumération des droits naturels . . . . . „
22 — Délit — quasi-délit — faute juridique. . . . 15

§ 4.

23 — Devoirs naturels et adventices . . . . . „

§ 5. — *Droit privé et public.*

Nos Pages

24 — Définitions ; société parfaite et imparfaite . . 16

§ 6. — *Qu'est ce qu'une personne.*

25 — Personne dans le sens juridique — physique — morale — vraie . . . . . „
26 — Qu'est ce que la société ? — la Personne collective 17
27 — Le corps moral ? . . . . . „
28 — Personnes morales fictives (êtres moraux) . . 18
29 — Personne morale mixte — civile . . . . . „

ARTICLE III.

CONFLIT DES DROITS ET DES DEVOIRS.

§ 1. — *Conflit du Droit.*

30 — Si les Droits sont inégaux, le plus grand prévaut ; s'ils sont égaux, on doit recourir à la division ou à la compensation 19
31 — Criteriums pour déterminer l'inégalité morale des droits 20

§ 2. — *Conflit des Devoirs.*

32 — Quand y a-t-il conflit ? — Criteriums pour déterminer les différents devoirs . . . . . „

ARTICLE IV.

FONDEMENT DU DROIT ET DU DEVOIR.

§ 1. — *Le premier fondement et parfait est Dieu.*

33 — Démonstration de la proposition 22
34 — Des devoirs envers Dieu dérivent ceux envers nous-mêmes et envers les autres 23

Nos Pages

35 — Obligations qui en résultent 25
36 — La loi morale trouve en Dieu sa plus grande efficacité . . . . . „

Corollaire.

37 — Connexion intime de la moralité et de la Religion . . . . . „

Scolie.

38 — Antériorité du droit sur le devoir 26

§ 2. — *L'ordre moral et juridique en dehors de Dieu.*

39 — L'ordre juridique reçoit aussi de Dieu sa pleine sanction . . . . . „
40 — En dehors de Dieu, les devoirs purement moraux n'ont que la sanction naturelle de la vie présente 27
41 — En quoi elle consiste; effets moraux et physiques de son bon ou mauvais emploi . . „
42 — Imperfection de la sanction naturelle présente . „
43 — Imperfection de la sanction civile pour l'ordre juridique 28
44 — En dehors de Dieu, nos devoirs envers nous-mêmes cessent par là même . . . . . „
45 — Les devoirs publics s'altèrent aussi 29

CHAPITRE II.

DE LA SOCIÉTÉ CIVILE.

ARTICLE I.

DE LA SOCIÉTÉ EN GÉNÉRAL.

§ 1. — *Notion de la société.*

Nos Pages

46 — Définition de la société humaine 31
47 — La fin de la société est le bien commun aux membres 32

§ 2. — *Quelques divisions de la société*

48 — Société amicale ou purement morale, et société juridique . . . . . „
49 — Société juridique, volontaire, nécessaire . . . 33
50 — Société juridiquement parfaite et imparfaite . „

§ 3. — *Droit de la société.*

51 — Le droit de la société est déterminé par sa fin même 34
52 — Le droit aux moyens est en rapport direct avec le droit à la fin . . . . . „
53 — Pluralité des ordres 35
54 — Compétence des ordres . . . . . „

Corollaires.

55 — I — Le droit de la société à l'existence . . 37
II — Le droit de la société à l'action . . . „
III — Le droit de la société au commandement vis-à-vis de ses membres . . . . . „
IV — Rapports entre plusieurs sociétés . . . 38

ARTICLE II.

§ 1. — *Nécessité de la société civile.*

Nos Pages

56 — I — Pour la vie physique de l'homme . . . 39
57 — II — Pour la vie intellectuelle 40

§ 2. — *Nécessité de la société juridique parmi les hommes.*

58 — I — Pour régler les rapports juridiques entre les membres — *a)* Quant à l'administration de la justice civile 41
59 — *b)* Quant à l'administration criminelle . . . 43
60 — II — Pour obtenir d'une façon ordonnée et efficace le bien-être et le perfectionnement physique et moral . . . . . „

§ 3.

61 — La société juridique exigée de la nature parmi les hommes, est une personne morale proprement dite. 44

§ 4.

62 — C'est aussi une société morale 45

§ 5.

63 — Elle est une par sa nature et multiple quant au nombre . . . . . „

§ 6.

64 — C'est une société juridiquement parfaite . . 46

§ 7. — *Origine juridique de la société civile.*

65 — Origine historique d'une société 47
66 — Son origine juridique . . . . . „

Nos Pages

67 — Preuves de l'origine juridiquement nécessaire de la société civile 47

§ 8. — *La société civile est une société organique.*

68 — Qu'est ce qu'une société organique 48
69 — La société civile est une société organique . „

§ 9. — *La société civile est une société inégale.*

70 — Père et fils de famille, considérés juridiquement. 49
71 — Preuve de l'inégalité essentielle de la société civile 50

§ 10. — *De l'égalité civile.*

72 — Elle consiste dans l'identité de droit privé; inégalité transitoire des fils dans la famille . „
73 — Spécification des principaux chefs du droit privé 51
74 — Production de l'inégalité civile. . . . . „
75 — L'inégalité civile peut être juste, comme exception; si elle est accidentelle, elle ne prive pas du droit de cité 52
76 — De l'inégalité naturelle de la femme vis-à-vis de l'homme . . . . . „
77 — Droits de l'étranger dans une société . . . . „

§ 11. — *De la servitude.*

78 — L'esclave chez les anciens Romains était une chose et non une personne. 54
79 — Un tel esclavage est contre nature . . . . „
80 — La servitude peut être licite quand elle ne concerne que les oeuvres de l'esclave, pourvu que la dignité de la personne soit sauvegardée. 55
81 — Titres auxquels elle peut-être produite avec justice. . . . . „

Nos Pages

I — Vente ou Donation spontanée 55
82 — II — Comme peine . . . . . „
83 — III Quelquefois à la suite d'une guerre . . . „
84 — IV — Par naissance, au moins pour une servitude temporaire 56
85 — Par droit public, même à perpetuité . . . „
86 — Pourquoi le Christianisme n'a-t-il pas aboli d'un seul coup l'esclavage, mais progressivement. 57
87 — Devoir qu'a la société d'abolir graduellement la servitude . . . . . „
88 — Divers degrés de servitude . . . . . „

§ 12.

89 — La société civile est une société perpétuelle . 58

ARTICLE III.

§ 1. — *Du pouvoir civil.*

90 — Sa nécessité . . . . . „

§ 2.

91 — Il est législatif, judiciaire et exécutif . . . 59

§ 3.

92 — Le pouvoir social est un droit prépondérant . 60

§ 4. — *Origine juridique du pouvoir social et ses proportions.*

93 — Il est originaire de la nature 61
94 — Il n'est pas la somme des droits de chacun, mais il les surpasse tous . . . . . „

§ 5. — *Formes du régime social.*

95 — Les trois formes simples de souveraineté . . 62
96 — Formes mixtes 63

§ 6. — *La démocratie n'est pas l'unique forme légitime.*

Nos Pages

97 — Le pouvoir public est toujours du ressort de la société et pour son propre bien, même s'il réside en un petit nombre, ou en un seul. 63
98 — Il n'est pas nécessaire qu'il réside en tous, car la nature de la société ne le réclame pas . 64
99 — Est-il nécessaire en raison de l'obligation inaliénable des chefs de famille de procurer le bien commun 65
100 — Solution négative 66
101 — La comparaison du père de famille n'est point probante 67
102 — Ce qu'un peuple peut ou doit faire quand on lui commande des choses injustes . . . 68

§ 7.

103 — De l'inégalité politique d'une société civile . „

§ 8. — *Féodalité.*

104 — Son origine 69
105 — Son imperfection . . . . . „
106 — Elle pent cependant être une forme sociale légitime 70
107 — A certaines époques, elle fut un système nécessaire et avantageux . . . . . „
108 — Beaucoup de droits féodaux furent illégitimes de fait, au moins dans leur origine . . . 71

§ 9. — *De la Noblesse héréditaire.*

109 — Qu'est ce que la noblesse, - de fait - légale - personnelle . . . . . „
110 — Elle n'est nullement opposée à l'égalité civile 72
111 — Ni, généralément, à l'égalité politique . . . „
112 — Noblesse héréditaire . . . . . „

Nos Pages

113 — Sa légitimité 73
114 — Alors même qu'elle comprend des droits spéciaux politiques. . . . . „
115 — La noblesse héréditaire devient un élément conservateur 74
116 — Elle a besoin de richesse qu'elle se procurait autrefois par le moyen des fidéi-commis . „
117 — Lois franque et lombarde dans la succession féodale et les fidéi-commis 75
118 — Les lois modernes ont aboli les fiefs et les fideicommis . . . . . „
119 — Avantages et inconvénients qui en dérivent . 76

§ 10.

120 — Jugement sur l'utilité des éléments démocratiques 77

§ 11. — *Modes divers qui constituent la société civile.*

121 — Formation de la société, primitive et subséquente, nécessaire ou volontaire 79
122 — Nécessaire pacifiquement ou coactivement . . „

1 12. — *Fondation primitive de la Société.*

123 — *a*) Formation par pacte exprès. 80
124 — *b*) Formation pas pacte tacite 81
125 — *c*) Coactivement. 83

§ 13. — *Formation subséquente de la Société.*

126 — *a*) Nécessaire. . . . . „
127 — *b*) Fusion totale, volontaire . . . . . „
I — Totale de deux sociétés en une seule. . 84
128 — II — Partielle . . . . . „
c) — Reconstitution d'une société 85

N^os^ Pages

129 — I — Quand la société précédente est dissoute. 85
130 — Organisme intermédiaire propre d'une société plus nombreuse. 86
131 — Quand le pouvoir suprême fait défaut, il reste l'organisation inférieure, intermédiaire entre la famille et l'autorité souveraine. . . . „
132 — II — Changement de la constitution sociale . 87

§ 14. — *Si la souveraineté est communiquée par Dieu immédiatement au peuple, dans la formation volontaire de la société et Comment?*

133 — La souveraineté appartient au peuple, dans la première formation d'une société 88
134 — Mais le peuple peut avoir pour devoir moral de choisir une autre forme que la démocratie . . . . . „
135 — Cependant même dans la formation volontaire, elle peut, à cause d'une supériorité propre à un seul ou à plusieurs, être concédée une plus grande participation aux pouvoirs publics 89
136 — Dans la formation première de la société, la souveraineté convient elle au peuple même formellement? 90
137 — On le nie parce qu'avant la détermination de la forme sociale, la société n'existe pas proprement 91
138 — On doit présumer que le peuple possède toujours par devers lui le pouvoir souverain, et qu'il en délègue seulement ministériellement l'exercice 92
Qu'est ce que le pouvoir ministériel? . . . „
139 — On le refute, chacun devant aspirer à celui qui est le plus propre au bien commun. . . „

Nos Pages

140 — Le pouvoir souverain est absolu en tant qu'il n'y a au monde aucun autre pouvoir supérieur de même ordre 93
141 — L'abus du pouvoir souverain peut avoir lieu dans n'importe quelle forme de gouvernement, même dans la forme démocratique . . . 94
142 — Mais la participation plus ou moins grande du peuple à la chose publique peut être requise par la qualité concrète des choses . . . 95
143 — Le Prince réprésente la société d'une manière autoritaire, et non par délégation. . . . „
144 — Le droit d'obtenir la fin sociale appartient à la multitude, mais par le moyen de la direction imprimée par le souverain . . . 96

§ 15. — *Modes d'acquisition de la souveraineté.*

145 — Qu'est ce que le mode d'acquérir, modes primitifs et dérivés; mode surnaturel . . . 97
146 — Mode naturel. . . . . „
a) — Mode coactif . . . . . „
147 — *b*) Modes pacifiques primitifs, traités exprès ou tacites 98
148 — *c*) Modes pacifiques dérivés 99
1 — Répétition du premier titre . . . . . „
2 — Equivalence du fait . . . . . „
149 — 3 — Succession héréditaire . . . . . „
150 — Ses avantages sur la monarchie élective. . . 100
151 — L'aristocratie peut aussi être héréditaire . . 101
152 — Ses avantages . . . . . „
153 — Ses inconvénients 102
154 — Le prince favorise plus habituellement le peuple que ne le peut l'aristocratie . . . . „

§ 16. — *Moyens par lesquels on perd la souveraineté.*

Nos		Pages
155	— 1 — Par l'accomplissement du temps déterminé	103
	2 — Par la vérification des conditions expresses ou sous-entendues	»
	3 — Par la renonciation	»
	4 — Par le retrait de la souveraineté, s'il y a un supérieur.	»
156	— Dans le moyen âge on reconnaissait toujours une telle supériorité au Souverain Pontife.	»

§ 17. — *Aliénation de la Souveraineté.*

157	— L'aliénation est illégitime quand la loi assigne un successeur	»
158	— Elle n'est pas davantage légitime quand la souveraineté a été conférée à vie	104
159	— D'ailleurs, elle peut être partielle ou générale. L'aliénation partielle peut être permise dans l'intérêt de la société entière	»
160	— Ou quand elle est accessoire à la propriété .	»
161	— Dans les autres cas, elle est illicite ou autrement dit, invalide	105
162	— De l'abdication	»

§ 18.

163	— Participation du peuple à la chose publique .	106

§ 19. — *Des autonomies locales.*

164	— Leur nécessité dans les grands Etats . . .	107
165	— Droit historique qui quelquefois les rend légitimes	108
166	— Modification qui peut devenir nécessaire à la sécurité et au bien-être général	»
167	— Régionalisme et Centralisation	109

§ 20. — *De la nationalité.*

Nos Pages

168 — Sa formation 109
169 — La classification de la nationalité comprend un élément relatif aux contacts des hommes . 111
170 — L'etymologie du mot nation regarde l'identité proche du sang. 112
171 — La langue indique régulièrement d'une façon manifeste la nationalité . . . . . „
172 — Différence entre les langues. 114
173 — Nationalités et langues analogues. . . . . „
174 — Identité de langue séparée par exception de celle de nationalité . . . . . „
175 — Nationalité adoptive parmi des peuples de langues différentes, formant un seul état; définition de la nationalité 115
176 — Une nation peut elle se détacher de l'unité politique dont elle fait partie, pour former à elle seule un état? 116
177 — Un peuple peut-il prétendre à l'abdication de son prince pour se constituer en unité nationale. 117
178 — Une partie d'une nation, ne peut d'avantage contraindre à ne former qu'un seul Etat l'autre partie qui se trouve légitimement constituée en Etat séparé . . . . . „
179 — Une plus étroite union juridique entre les parties d'une même nation peut devenir utile ou nécessaire 118
180 — Si elle n'a pas lieu par traités et lois volontaires, il arrive souvent et facilement qu'une partie exerce une contrainte sur l'autre . „

ARTICLE IV.

FIN DE LA SOCIÉTÉ CIVILE.

181 — Division de l'article 119

§ 1. — *De la fin sociale directe et prochaine, c'est-à-dire, quant au bien temporel.*

Nos		Pages
182	— Elle découle des arguments qui prouvent la nécessité d'une société civile ; de l'ensemble de ces preuves, il résulte, qu'elle est le bien temporel commun de tout l'homme . . .	119
183	— Le bien commun est, avant tout, la justice, c'est-à-dire, le maintien de l'ordre juridique	120
184	— Le bien commun a pour but 2° la conservation et le perfectionnement de la société. . .	»
185	— Le maintien autoritaire de l'ordre juridique est une fonction exclusive du pouvoir social .	121
186	— Les particuliers peuvent seulement se donner des arbitres	122
187	— De ce que le nécessaire à la conservation et à la perfection de la vie plsysique, intellectuelle et morale, peut être, au moins en partie, fourni par les particuliers, il résulte que le pouvoir public ne fait que suppléer à leur insuffisance.	»
188	— La société ne doit pas sans nécessité limiter la liberté des particuliers	123
189	— Mais afin de pourvoir au trésor public, on peut établir quelques privilèges	»
190	— L'action du gouvernement, quant au second chef du but social, varie en raison inverse de l'activité des particuliers	»
191	— Il est à désirer que son influence indirecte puisse suffire.	124
192	— Le bien commun qui est la fin sociale naturelle, est le bien extérieur de l'homme. . . .	125
193	— Fausseté du socialisme ; une société n'est pas ordonnée pour pourvoir aux nécessités purement individuelles	»

§ 2. — *De la moralité publique et du sentiment religieux relativement à la fin sociale.*

Nos		Pages
194	— La société a besoin de la morale publique .	126
195	— Les fautes privées contre la morale publique ne sauraient offenser la société	127
196	— La religion publique est la partie principale et la base de la moralité publique . . .	128
197	— Pourquoi le maintien de la moralité et de la Religion publique, est-elle pour les membres la fin conséquente de la formation de la société, condition qui est la base de leur conservation et de leur perfection . . .	129
198	— Mais selon l'intention de la nature, cette fin est primordiale et principale	»

§ 3. — *Rapports de la fin sociale à l'ordre spirituel.*

199	— On se propose d'examiner si la société civile a des devoirs envers l'ordre spirituel, non seulement au point de vue de l'utilité qu'elle retire pour elle-même de la moralité publique et de la Religion, mais précisément en raison des avantages qu'elle doit procurer à l'ordre spirituel lui-même	131

A — *Qu'est ce que le bien et l'ordre temporel; le bien et l'ordre spirituel.*

200	— Le bien temporel consiste dans les biens propres à la vie présente	132
201	— Mais l'âme a une destination autre que terrestre, et aspire à la parfaite félicité qu'elle ne peut trouver que dans la possession du bien infini	»

Nos Pages

202 — La félicité de la vie future est une récompense de la vertu 133
203 — Le bien spirituel de la vie présente est la vertu 134
204 — L'ordre spirituel de la vie présente résulte de tout ce qui rentre dans l'attribution de l'exercice de la vertu. 135
205 — Mais la vertu qui apparait extérieurement et est l'agent du bien temporel, fait partie du même ordre temporel. . . . . „

B — *Ordre spirituel, naturel et surnaturel.*

206 — Double connaissance de Dieu, abstraite et intuitive 136
207 — Dieu, par les forces naturelles, ne peut être connu que d'une manière abstraite . . . 137
208 — Aucune intelligence créée ne peut, par ses propres forces, voir Dieu comme il est en lui même 138
209 — Mais Dieu, surnaturellement, peut être vu tel qu'il est en lui-même . . . . . „
210 — C'est en cela que consiste la béatitude . . . 139
211 — Elle a différents degrés selon les mérites . . 140
212 — Cette vision divine est la fin surnaturelle et dernière de l'homme dans l'ordre présent de la providence 141
213 — La grâce sanctifiante et élévante confère aux actions des hommes une proportion avec la béatitude surnaturelle. . . . . „
214 — La totalité des objets dirigés vers la fin surnaturelle, constitue l'ordre surnaturel . . . 142
215 — Pour l'unité de la fin dernière, dans l'ordre présent de la Providence, l'ordre surnaturel contient aussi l'ordre spirituel naturel . . 143

C — *Rapport généraux de la fin civile à la fin religieuse.*

I. *Rapport négatif.*

Nos Pages

216 — L'ordre temporel ne doit jamais porter préjudice à l'ordre spirituel. 143
217 — Donc, si la loi civile, peut quelquefois tolérer le mal, en aucun cas elle ne peut empêcher ce qui, tout bien considéré, est un bien . 144

II. *Rapport affirmatif.*

218 — L'ordre temporel doit seconder l'ordre spirituel dans la mesure du nécessaire . . . . . „
219 — On le déclare plus spécialement 145
220 — La fin civile est distincte de la fin religieuse, mais elle lui est subordonnée 146
221 — Elle y trouve son intérêt. . . . . „
222 — On objecte que la fin sociale est le bien temporel 147
223 — C'est l'erreur du libéralisme objectif. . . . „
224 — Réponse à l'objection 148

D — *Différence entre le rapport négatif et l'affirmatif de la fin civile à l'ordre religieux.*

225 — Le premier, absolu, ne cesse jamais d'obliger; le second, hypothétique, peut ne pas obliger, quand il y a impossibilité physique ou morale. 149

E — *Différence entre les devoirs affirmatifs dans l'ordre religieux naturel et l'ordre religieux surnaturel.*

226 — Chacun, en naissant, est sujet de l'ordre naturel; ce qui n'a pas lieu pour l'ordre surnaturel 150

N°s Pages

227 — Mais, quelques lois positives furent promulguées de Dieu pour tous les hommes, et elles les obligent d'une manière absolue . . . 151

F — *Différence entre l'état de l'ordre purement naturel et l'état de l'ordre surnaturel, quant au jugement autorisé des devoirs relatifs et des droits.*

228 — Dans l'Etat de pure nature, chacun est juge de ses devoirs et droits . . . . . „

229 — Dans l'état surnaturel, il y a un juge autorisé, auquel sont soumis les particuliers et le pouvoir civil. 152

230 — Il juge même en matière morale et religieuse de l'ordre naturel . . . . . „

231 — Par là, la souveraineté de l'Etat, ne se trouve nullement lésée dans l'ordre temporel en tant que tel. . . . . „

§ 4. — *Devoirs de l'autorité civile, en ce qui concerne l'acceptation de la révélation.*

A — *Quand a lieu un tel devoir.*

232 — Au droit de Dieu de révéler, soit par l'enseignement, soit par le commandement, correspond dans l'homme le devoir de croire et d'obéir. 154

233 — La possibilité et l'opportunité de la divine révélation sont évidentes au sens commun . . „

334 — Toute loi oblige avant tout, à la recherche diligente de sou existence ; on doit donc soigneusement rechercher la révélation divine . . . 155

235 — Certaines obligations regardent non-seulement les individus, mais même la société. . . „

N^os^ Pages

236 — I — Pourquoi la société ne peut avoir d'autre règle que la loi qui concerne tous ses membres 155

237 — II — Pourquoi Dieu peut obliger directement la société comme telle 156

238 — Dans le doute on devra laisser aux individus la liberté, à moins qu'il ne s'agisse de choses qui pourraient être prescrites en dehors de la révélation . . . . . „

239 — L'existence de la révélation est socialement certaine . . . . . „

I — Quand elle se fait connaître à tous les membres : et suffisamment à l'universalité morale . . . . . „

240 — II — Il suffit qu'elle soit connue de la majorité 157

241 — Mais aucun individu ne peut être contraint d'embrasser la Religion qui est révélée . „

242 — De même, tant qu'il ne l'a pas embrassée par le baptême, on ne peut exiger de lui l'observance des préceptes qu'elle impose . . . 158

243 — Que peut faire, le prince en son nom propre et en celui de la société ? . . . . . „

B — *Objections du libéralisme.*

244 — Les uns prétendent que l'Etat, ayant un but naturel, est au moins en dehors de la religion révélée 159

245 — On répond que cela est vrai en ce qui regarde la fin directe et prochaine ; mais non en ce qui concerne la fin ultime, dans l'ordre présent de la Providence . . . . . „

246 — On objecte 2° que l'Etat n'est point infaillible en matière religieuse 161

247 — On répond que de cette objection il résulte tout

N°s Pages

simplement que le devoir de l'Etat, est d'écouter le magistère divinement établi, pour la conservation et l'application de la Révélation 161

248 — Si ce magistère n'existait pas, il devrait procéder avec une extrême prudence, comme il devrait le faire en matière d'honnêteté et de religion naturelle . . . . . „

249 — L'Etat, faisant abstraction de la révélation, porte un coup fatal aux principes religieux . . 163

C — *De la liberté de conscience.*

250 — La liberté de conscience, prise en ce sens qu'on a le droit de croire et d'agir conformément à sa conscience quelle qu'elle soit, est inconciliable avec l'Etat social . . . . . „

251 — L'homme a le devoir de se former une conscience droite, et de s'y conformer. 164

252 — La société n'a pas l'obligation de respecter une conscience coupable et erronée . . . . „

253 — Et même quelquefois, par nécessité du bien public, on ne doit tenir aucun compte d'une conscience inconsciemment erronée . . . „

254 — Quand l'Etat est dans l'erreur, il en résulte une tyrannie vis-à-vis de ses sujets . . . 165

D — *Torts immenses que le libéralisme fait aux peuples.*

255 — Sens équivoque de ce nom; sens louable, sens répréhensible; dommages qu'il cause . . 166

§ 5. — *Du droit international.*

A — *Egalité des Etats et leurs rapports normaux.*

256 — La nature réclame la formation de plusieurs

Nos Pages

Etats. Ils sont tenus entre eux aux lois de Justice et Charité 171
257 — Les relations qui surgissent du droit conventionnel et explicite sont multiples. . . . 172
258 — En dehors de traités spéciaux, les Etats ne sont point tenus pour juger leurs différends, de se soumettre au jugement d'autrui . . . „

B — *De la guerre.*

259 — Sa justice dans les limites du nécessaire . . 173
260 — Cette nécessité modère même le droit de nuire à l'ennemi . . . . . „
261 — Indirectement il pourra être permis de nuire même à des personnes inoffensives . . . 174
262 — La fraude prohibée même dans la guerre . . „
263 — Du respect dû aux parlementaires . . . . „
264 — L'emploi des stratagèmes est licite 175
265 — Limites des droits du vainqueur . . . . . „

CHAPITRE III.

DE L'EGLISE

PRÉLIMINAIRES

§ 1. — *Méthode de raisonnement sur les droits de l'Eglise.*

266 — On présuppose la nature surnaturelle de l'Eglise enseignée par la foi catholique 177
267 — Nous en parlerons aussi d'après les principes naturels ; quelquefois en argumentant *ad hominem* 178

§ 2. — *Différentes manières de démontrer la divine autorité du fondateur de l'Eglise.*

Nos		Pages
268	— On peut argumenter :	
	I — D'après les prophéties de l'Ancien Testament, qui ont eu leur accomplissement dans le Divin Rédempteur	178
269	— II — D'après les livres du Nouveau Testament, considérés comme documents historiques d'une haute importance, d'après les écrits des livres anciens soit des Chrétiens, soit des Juifs et Gentils, et d'après les autres documents de la critique	179
270	— Ces livres montrent d'une manière évidente par les miracles qu'ils contiennent la divine mission du Sauveur	180
271	— La même vérité est établie par les Apôtres .	»
272	— Dans les premiers âges, la Vertu de l'Esprit-Saint se manifestait d'une façon prodigieuse, même parmi les fidèles	181
273	— III — On peut directement prouver la Divinité de la Religion chrétienne, si on la considère en elle-même.	»
	a) par la sublimité intrinsèque et la sainteté de la doctrine	»
274	— *b*) Par sa vertu sanctifiante de l'individu et de la société	182
275	— *c*) Par les arguments extrinsèques, c'est-à-dire.	183
	I — Son développement	»
276	— Eu égard aux tendances humaines, à la nature de la religion chrétienne, et aux difficultés qui s'opposent à sa propagation, elle ne peut être attribuée qu'à une vertu divine .	184
277	— La conversion des barbares qui se partagèrent	

N°. Pages

l'Empire Romain, fut également l'œuvre de la vertu divine 184

278 — Actuellement encore la religion chrétienne se répand d'une façon toute divine parmi les infidèles 185

279 — Le second argument extrinsèque se déduit de la conservation de la religion chrétienne . „

280 — Le troisième, du témoignage des martyrs . . 186

281 — Dont le sacrifice n'est pas humainement explicable 187

282 — Toutes les fois que l'Eglise a été persécutée, elle a eu ses martyrs. . . . . „

283 — Ces arguments, considéré simultanément démontrent la providence toute spéciale de Dieu en faveur de la religion chrétienne . 188

284 — Le Fondateur de la religion chrétienne, s'est lui-même proclamé Dieu ; comme tel il a été reconnu par les chrétiens, et confessé par les martyrs . . . . . „

285 — Dans son intégrité la religion chrétienne n'est autre que la religion catholique. En elle seule se trouvent pleinement les motifs de crédibilité exposés plus haut 189

286 — Toute personne élevée dans la religion catholique a une connaissance suffisante de la religion. Les motifs naturels aidés de la grâce de Dieu, lui donnent une certitude absolue de la divinité de sa foi . . . . . „

287 — Elle connait la vanité des arguments de ceux qui la combattent 191

288 — Elle se reconnait coupable si elle ne les accepte pas 192

289 — Le contraire a lieu pour les religions fausses. 193

§ 3. — *Magistère autorisé, établi par Jésus-Christ pour conserver, expliquer, et appliquer sa doctrine.*

N°s Pages

290 — Les moyens extraordinaires faisant défaut, nécessité de se servir des moyens ordinaires pour conserver la connaissance de la révélation divine. 194

291 — Impossibilité dans laquelle se trouve tout homme de se procurer par lui-même cette connaissance 195

292 — Insuffisance des théologiens qui discutent entre eux 196

293 — Insuffisance de la Sainte Ecriture sur l'autorité de laquelle les théologiens discutent également . . . . . „

294 — Ils discutent pareillement sur l'interprétation . 197

ARTICLE II.

INSTITUTION DE L'ÉGLISE COMME SOCIÉTÉ PARFAITE.

§ 1. — *Institution de l'Eglise.*

295 — Une société doit avoir . . . . . „

I — L'union de plusieurs hommes. II — Un même but. III — L'emploi des mêmes moyens „

Tout cela se vérifie dans l'Eglise par la volonté de son divin Fondateur . . . . . „

296 — Dans l'Eglise, il n'y a pas seulement le magistère, mais aussi le ministère et la juridiction. 199

297 — Excellence des éléments de la société ecclesiastique 201

§ 2. — *Qualités et propriétés de l'Eglise.*

298 — *a*) C'est une société légitime — *b*) nécessaire, juridique — *c*) universelle — *d*) publique —

N°s Pages

e) visible — *f*) spirituelle — *g*) surnaturelle — *h*) Inégale — *i*) perpétuelle — *l*) infaillible — *m*) Indéfectible 202

§ 3. — *Distinction de l'Eglise etde la société civile.*

299 — Elles diffèrent, 1° — par l'origine, 2° — par la fin prochaine. 204
300 — Et aussi par la relation à la fin dernière qui pour l'Etat est indirecte. 205
301 — 3 — Quant aux moyens . . . . . „
4 — Quant au développement 206
5 — Par la magistrature qui préside aux deux sociétés . . . . . „

§ 4. — *Perfection juridique de l'Eglise.*

302 — Division du paragraphe; I — Preuves tirées la volonté positive du divin Fondateur . . . 207

A — *Preuves des Saintes Ecritures.*

303 — 1 — Pierre est le fondement de l'Eglise . . „
2 — Il reçu les clefs du royaune du ciel . . „
3 — Dieu confirme dans le ciel le jugement de Pierre sur la terre. . . . . „
4 — Tout le collège apostolique a le méme pouvoir que Pierre de lier et de délier. . . „
5 — Pierre est le pasteur du troupeau de Jésus-Christ . . . . . „
6 — Le divin Rédempteur a donné tout pouvoir aux apôtres 208
304 — Infaillibilité de l'Eglise dans le jugement des choses qui sont de son ressort. 212

B — *Scolie.*

Nos Pages

305 — Sagesse de Dieu dans la séparation de l'administration des choses religieuses, de celles de la vie civile 213

C — *Preuves de la Tradition.*

306 — *a*) Les SS. Pères . . . . . „
307 — *b*) Pratique constante de l'Eglise 215
308 — *c*) Les définitions de l'Eglise 217

D — *Preuves intrinsèques.*

309 — I — Par la supériorité absolue de la fin de l'Eglise 219
310 — II — Par la spiritualité de l'Eglise 221
311 — III — Par son état surnaturel 222
312 — IV — Par l'unité et l'universalité de l'Eglise. „

E — *Réponse aux objections*

313 — I — On dit, si l'Eglise était souveraine ou aurait un Etat dans autre l'Etat, c'est-a-dire, deux souverainetés dans le même territoire et sur les mêmes personnes, ce qui répugne . . 223
314 — On répond : deux Etats et deux souverainetés sur les mêmes personnes sont impossibles, s'il s'agit de choses de même ordre, mais non si les souverainetés ont une fin et un objet différents 224
315 — On insiste en objectant qu'il y aura conflit entre l'une et l'autre souveraineté, et par conséquent, que leur coéxistence simultanée est impossible. 225
316 — L'Eglise, cependant, ne devra pas observer les lois humaines opposées aux lois divines. . „

Nos Pages

317 — On répond: s'il s'élève quelque conflit, il y a également une régle juridique pour régler le conflit, c'est-a-dire, donner la préférence à la loi d'un ordre supérieur 226

318 — Cela ne lèse en rien le pouvoir civil, qui n'est que d'un ordre purement temporel et non spirituel 227

319 — D'ailleurs si l'on ne devait admettre qu'une seule souveraineté on devrait l'attribuer de préférence au pouvoir ecclésiastique, puisqu'il est d'un ordre supérieur 228

320 — II — On objecte contre le 3me argument, que l'Etat, réglant la discipline extérieure et prononçant sur les droits, n'entre pas dans l'ordre surnaturel . . . . . »

321 — On répond 1° — quant à la discipline, elle est surnaturelle en raison de la fin prochaine directe . . . . . »

322 — 2° Il en est de même pour le droit aux moyens qui est surnaturel quant à sa fin prochaine. 229

323 — III — On objecte contre le quatrième argument qu'à l'unité disciplinaire de l'Eglise suffit l'unité de discipline dogmatique qui, en toute hypothese, dépend du magistère supérieur ecclésiastique laissant aux princes la discipline extérieure 230

324 — On répond que la discipline particulière introduite indépendemment du pouvoir suprême de l'Eglise, détruit l'unité juridique elle-même. 231

325 — IV — On objecte que le prince, dans l'ordre naturel, règle l'extérieur de l'Eglise; or par l'institution de l'Eglise le droit naturel ne saurait être amoindri; de plus, dans le cas contraire, les princes se seraient opposés à l'Eglise . . . . . »

Nos Pages

326 — On répond que de telles attributions ne sont pas essentielles au principat, par conséquent que Dieu peut en disposer autrement et que ce sera toujours au grand avantage des princes eux-mêmes 232
327 — On dit encore que l'Eglise n'a point de territoire propre, comme cela est exigé pour une société indépendante 234
328 — On répond que l'Eglise, politiquement parlant, n'a pas un territoire propre, mais que pour atteindre le but religieux, elle possède le monde entier . . . . . „
329 — L'Eglise à titre adventice peut même acquérir un domaine politique . . . . . „
330 — L'autorité de l'Eglise n'est pas étrangère aux Etats chrétiens 235
331 — L'Eglise universelle a une personalité juridique de par le droit divin 236

Pouvoir coactif de l'Eglise.

332 — VI — On objecte que l'Eglise, dans l'ordre présent, ne jouit point du pouvoir de sanction coactive 237
333 — On donne des preuves tirées de l'Ecriture sainte et spécialement de Saint Paul. 238
334 — On objecte que le pouvoir coactif de l'Eglise n'est que spirituel, et que cela n'est pas suffisant à la perfection juridique sociale . 239
335 — On répond que le droit de l'Eglise est parfait même en ce qui concerne les peines temporelles 240
336 — On objecte que les peines temporelles sont contraires à la fin spirituelle de l'Eglise . 242
337 — La peine sensible est d'une efficacité préservative et préservative pour les individus . . 243

N°s Pages

338 — Même pour la société. 244

339 — La peine sensible n'enlève par la liberté nécessaire au mérite, mais tend à augmenter la libre volonté d'embrasser le bien.

Et l'Eglise, pour délit purement religieux, n'a jamais appliqué les peines extrêmes, mais seulement correctionnelles 245

340 — Les mêmes fautes qui se commettent malgré la menace des peines, prouvent que cellles ci ne lèsent nullement la liberté 246

341 — La punition devient seulement injuste quand elle est infligée à quelqu'un qui n'a pas une certitude de la vérité de la loi religieuse transgressée ; ce qui ne peut avoir lieu pour une personne élevée dans la foi catholique. 247

De la force armée.

342 — VII objection. L'application des peines temporelles exige l'emploi de la force armée qui fait défant à l'Eglise et qu'elle ne peut àvoir que par la concession de l'Etat. Donc elle n'a pas le droit coactif parfait . . . 248

343 — On répond qu'elle a certains droits *formellement* et d'autres *virtuellement*, de sorte que la force armée est de la compétence de l'Eglise en tant qu'elle a le droit d'exiger de l'Etat l'usage de la force, quand elle le juge nécessaire 249

344 — On objecte que dans ce cas l'Eglise ne serait pas une société parfaite puis qu'elle n'a pas, par elle-même, la force, quand elle lui est nécessaire, et qui peut lui être refusée lorsqu'elle la réclame . . . . . „

345 — On répond que ceci n'entraine nullement l'imperfection de droit mais seulement l'imper-

Nos Pages

fection de fait 250

346 — En conséquence l'Eglise possède en elle-même les moyens essentiels, c'est-a-dire, spirituels, et ne demande que les moyens temporels qui ne sont pour elle qu'accessoires. . . 251

347 — L'opposition violente à l'Eglise
1. — N'enlève pas la perfection juridique
2. — L'Eglise peut opposer les armes spirituelles
3. — On ne saurait lui en empêcher l'usage, même de fait
4 — La divine Providence ne permet pas l'anéantissement de l'Eglise 252

348 — On objecte que l'Etat ne peut être obligé juridiquement à obéir à l'Eglise, car il ne serait plus souverain 253

349 — Mais cela prouve seulement qu'il n'est pas souverain dans l'ordre spirituel . . . . . „

350 — On objecte qu'il appartient à l'Etat de juger en demier ressort celui qui a droit et de prononcer de la justice des préceptes et des sentences de l'Eglise 254

351 — On répond qu'il appartient à l'Etat d'administrer la justice en son nom et d'après son jugement propre, quand il s'agit d'un titre naturel, et non, lorsque le titre est surnaturel . . 255

CHAPITRE IV.

RELATION DES DEUX SOCIÉTÉS, L'ÉGLISE ET L'ÉTAT.

352 — Division du chapitre 256

PREMIÈRE PARTIE

RAPPORTS NATURELS ENTRE LES DEUX SOCIÉTÉS.

ARTICLE I.

DEVOIRS GÉNÉRAUX DE L'ÉTAT ENVERS L'ÉGLISE.

Nos Pages

353 — L'Etat doit commencer par reconnaître la révélation ainsi que tous les droits que Dieu lui a conférés 258

ARTICLE II.

POSITION JURIDIQUE NATURELLE DES DEUX SOCIÉTÉS.

354 — Les deux sociétés conservent entre elles les mêmes rapports que leurs fins respectives. Or la fin de l'Eglise est suprême ; celle de l'Etat est secondaire et accidentelle ; Donc l'Etat a : I. le devoir négatif de ne pas mettre obstacle à l'Eglise ; II. le devoir positif de l'aider dans les cas de nécessité 259

ARTICLE III.

PRINCIPES GÉNÉRAUX QUI DÉTERMINENT LA COMPÉTENCE DES DEUX SOCIÉTÉS.

355 — I — Est de la compétence de chaque société, ce qui concerne exclusivement sa fin . . 261

II — Est de la compétence de la société supérieure même ce qui appartient à l'ordre inférieur pour les rapports qu'elles ont entre elles . . . . . „

III — Mais le contraire n'a pas lieu . . . . „

356 — Application de ces principes à l'Eglise et à l'Etat 262

357 — L'Eglise étant sainte ne peut, par elle-même, faire des lois injustes et usurpatrices . . „

ARTICLE IV.

MATIÈRES MIXTES

Nos Pages

358 — Principes 263
359 — Corollaires 265

ARTICLE V.

SPÉCIFICATION DES DROITS DE L'ÉGLISE DANS CHAQUE SOCIÉTÉ.

§ 1. — *Compétence de l'Eglise quant à la doctrine.*

360 — Elle a pleine autorité et liberté 266
361 — Elle a le droit de censure même préventive . 267
362 — Elle a le droit de veiller sur les écoles . . „
363 — De prescrire l'enseignement religieux . . . „
364 — De fonder des écoles et des maisons d'éducation 268
365 — A ceux qui fréquentent ces écoles, il doit être concédé un moyen légal d'obtenir les effets civils . . . . . „

§ 2. — *Compétence exclusive de l'Eglise sur les sacrements.*

366 — Elle possède ce droit plein et exclusif même sur le mariage 269

§ 3. — *Compétence exclusive de l'Eglise sur les sacramentaux et spécialement le Culte divin.*

367 — Démonstration . . . . . „
368 — Son droit sur les lieux consacrés au culte . . „
369 — Jour de fête 270
370 — Processions et pélerinages . . . . . „

§ 4. — *Sépulture ecclésiastique.*

371 — Communion des Saints, et rapport de l'Eglise militante avec l'Eglise du Purgatoire . . 271

§ 5. — *Oeuvres morales disciplinaires.*

Nos Pages

372 — Nécessité de la discipline par rapport aux oeuvres morales 272

§ 6. — *Conseils Evangéliques.*

373 — Ordres et Congrégations religieuses . . . . „

§ 7.

374 — Confraternités et autres associations 274

§ 8.

375 — Pieuses fondations . . . . . „

§ 9. — *Biens temporels.*

376 — Droit de l'Eglise d'acquérir des biens temporels et de les administrer 275

§ 10. — *Organisation de l'Eglise.*

377 — Organisation personelle et territoriale . . . 276
378 — Ordinations sacrées . . . . . „
379 — Privilèges des clercs 277
380 — Libre communication des fidèles avec la Hiérarchie et vice-versa. — Nonces et délégués pontificaux . . . . . „

§ 11. — *Droits devolutifs de l'Eglise dans les choses de l'ordre temporel.*

381 — Quand la société civile ne peut procurer l'ordre temporel, l'Eglise, à cause de son propre intérêt, ne lui fait pas injure en s'en chargeant provisoirement 278
382 — C'est ainsi que le Principat des Souverains Pontifes prit origine 279

Nos Pages

383 — L'Administration dévolutive de la Justice, dans certains cas, appartient à l'Eglise à titre spirituel 279
384 — Ces principes servent à expliquer l'histoire de l'Eglise 280
385 — Mais à notre époque, il n'est pas dans les intentions de l'Eglise, de renouveler ce qui était autrefois le propre des conditions sociales. „

ARTICLE VI.

DROITS DE L'ÉGLISE SUR LA CHRÉTIENTÉ.

386 — Les Etats font parties de l'Eglise, et par conséquent, tenus au bien du tout 281
387 — Arbitrage des Souverains Pontifes au moyen-âge 282
388 — Création de l'Empereur Romain comme protecteur spécial de l'Eglise . . . . . „
389 — Par sa sujétion à l'Eglise il pouvait être même déposé 283
390 — Un pouvoir semblable appartenait à l'Eglise sur les autres Rois, en vertu du droit public de cette époque . . . . . „
391 — Par le changement des conditions de la société, l'Eglise ne s'attribue plus actuellement une semblable autorité 284

ARTICLE VII.

DEVOIRS DE L'ÉGLISE ENVERS L'ÉTAT.

392 — I — Devoirs négatifs de Justice : *a*) de ne pas s'immiscer dans ce qui est de la compétence de l'Etat 285
393 — *b*) De ne point empêcher le bien temporel sans une vraie nécessité pour l'ordre spirituel . „

Nos Pages

394 — II — Devoirs affirmatifs : *a*) par sa nature, l'Eglise vient en aide à l'Etat 286
395 — *b*) Par sa charité, elle lui fournit même des subsides temporels . . . . . „

ARTICLE VIII.

DROITS DE L'ÉTAT ENVERS L'ÉGLISE.

396 — Droits parfaits et imparfaits 287

ARTICLE IX.

DEUXIÈME PARTIE DU CHAPITRE IV.

RAPPORTS JURIDIQUES ACCIDENTELS DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉTAT PROVENANT DE FAITS LÉGITIMES.

§ 1. — *Concessions et acquisitions.*

397 — Droits et devoirs provenant de concessions et d'acquisitions . . . . . „
398 — Facultés participées et déléguées d'une société à l'autre 288
399 — L'Eglise est capable d'acquérir la juridiction et le principat civil . . . . . „
400 — Cela ne répugne pas à la nature de l'Eglise elle-même 290
401 — Ni à celle du principat 291
402 — La puissance civile ne peut acquérir l'autorité ecclesiastique . . . . . „
403 — A l'autorité civile l'autorité ecclesiastique peut faire des concessions, soit expresses, soit tacites, ou même quelquefois présumées . . 292

§ 2. — *Des concordats.*

404 — En quoi consistent-ils? 293

Nos Pages

405 — L'Etat ne peut de lui-même se dégager des obligations imposées par les concordats. . 294
406 — Les concordats obligent l'Eglise, mais n'en diminuent pas la juridiction . . . . . „
407 — Les concordats conservent leur vertu malgré les changements de gouvernement qui arrivent chez une nation . . . . . „
408 — Si l'Etat transgresse le concordat, l'Eglise peut le dénoncer, bien qu'elle n'ait pas l'habitude de le faire 295

CHAPITRE V.

DE L'ACTUALISATION DES RAPPORTS ENTRE LES DEUX SOCIÉTÉS L'ÉGLISE ET L'ÉTAT.

409 — Division du Chapitre 296

ARTICLE I.

DE LA SOCIÉTÉ CHRÉTIENE À SON DÉBUT PARMI LES INFIDÈLES.

410 — L'Eglise a un droit parfait à l'Apostolat et au prosélytisme 297
411 — L'Etat infidèle qui s'opposerait à l'Apostolat de l'Eglise, ou persécuterait les chrétiens, pourrait être contraint par les armes des Etats chrétiens 298
412 — L'Eglise a le droit d'exiger de l'Etat infidèle ce qui est nécessaire à son existence. A plus forte raison, ce même droit appartient à l'Eglise dans les Etats hétérodoxes. „

ARTICLE II.

PRÉPONDÉRANCE DE LA SOCIÉTÉ CHRÉTIENNE.

Nos Pages

413 — Si une direction chrétienne est donnée à une société, elle doit sauvegarder la liberté privée des dissidents 299

ARTICLE III.

DE LA SOCIÉTÉ CHRÉTIENNE; DÉFECTION D'UNE PARTIE.

§ 1. — *Les acatholiques en face de l'Eglise.*

414 — Les acatholiques sont sujets de l'Eglise. . . 300
415 — Cependant l'Eglise peut avoir l'intention de ne pas les obliger à l'observation de quelques-unes de ses lois 301
416 — Et même, quant aux autres lois, on ne peut pas toujours présumer qu'ils ont la connaissance de leur sujétion à l'Eglise 302
417. — Cependant les lois irritantes, qui ont pour objet direct l'ordre public, obtiennent leur effet alors même que le sujet ne les connait pas. 303

§ 2. — *Situation de la société catholique vis-à-vis des dissidents, quand il n'y a pas de pactes spéciaux.*

418 — Ce qu'une puissance catholique peut exiger des dissidents qui lui sont soumis . . . „
419 — Ce qu'elle ne peut exiger . . . . . „
420 — Ce que peut réclamer la prudence civile . . „

§ 3. — *Des traités avec les hétérodoxes.*

421 — Quand sont-ils justes?. 305
422 — Quand cessent-ils d'obliger?. . . . . „

§ 4. — *Considérations spéciales sur le libéralisme.*

Nos Pages

423 — Ambiguité du mot *Libéralisme*. Sa signification purement politique. 306
424 — Légitimité du régime absolu de la monarchie, et son utilité relative ou sa nécessité . . 307
425 — Utilité et nécessité des régimes libres dans d'autres situations sociales . . . . . „
426 — Sens doctrinal ou théologique du libéralisme, et d'abord subjectif, en tant qu'il indique les théories de la souveraineté essentielle du peuple. 308
427 — 2 — Sens objectif, ou de indifférence de l'Etat en matière religieuse 309
428 — La tolérance civile et la liberté politique religieuse sont quelquefois nécessaires et par là permises 310

A — *Situation des partisans du droit moderne vis-à-vis de l'Eglise.*

429 — Catholiques ouvertement apostats 312
430 — Catholiques incrédules mais non notoirement tels 313
431 — Catholiques croyants, mais à leur manière . . „
432 — Ceux-ci pèchent contre l'Eglise et se font les soutiens de principes hérétiques 314

B — *Situation des partisans du droit moderne vis-à-vis de l'Etat Chrétien.*

433 — Leur situation dans ce cas est plus difficile que celle des hétérodoxes 315
434 — Tous les catholiques, gouvernement et individus, doivent travailler à l'amélioration morale de la société 316

§ 5. — *Prépondérance des principes hétérodoxes dans la société*

Nos Pages

435 — Droits de l'Eglise et des catholiques. . . . 316
436 — Les hétérodoxes ne peuvent refuser la liberté aux catholiques 317

CHAPITRE VI.

CONSTITUTION INTÉRIEURE DE L'ÉGLISE.

ARTICLE I.

SUJET DU POUVOIR ECCLÉSIASTIQUE.

437 — Le pouvoir d'ordre a pour objet les sacrements et sacramentaux; le pouvoir de juridiction dans l'Eglise embrasse encore le pouvoir du magistère 319
438 — Sujet du pouvoir d'Ordre et ses divers degrés. „
439 — Sujets et degrés du pouvoir de juridiction. . 320
440 — Le pouvoir de juridiction ne vient pas du peuple qui ne concourt même pas à l'élection de la personne des Pasteurs 322
441 — Pouvoirs délégués par le Souverain Pontife et par les Evêques . . . . . „
442 — A la hiérarchie et non au peuple revient aussi l'administration des biens temporels de l'Eglise 323
443 — Les biens de l'Eglise, quoique appartenant à toute la société ecclésiastique, ne sont néanmoins administrés de par droit propre que par la hiérarchie 324

Nos Pages

444 — L'Eglise est divisée en Eglise enseignante et Eglise enseignée 325
445 — Abus que l'on fait du mot *clérical* 326
446 — Honneurs, prérogatives et autres droits concédés par l'Eglise à certains laïques, par exemple aux patrons, aux avocats et aux défenseurs de l'Eglise 327
447 — Confraternités de laïques; elles dépendent uniquement de l'Eglise . . . . . „

ARTICLE II.

MISSION DES LAÏQUES DANS LA SOCIÉTÉ MODERNE

448 — Ils doivent: I — Chercher à faire reconnaitre les droits divins de l'Eglise, autant que leurs forces et la prudence le permettent . . . „
II — En se servant de la liberté civile et politique, ils doivent fonder des institutions privées, basées sur l'esprit de l'Eglise; non-seulement ils doivent soumettre celles-ci à la vigilance de l'Eglise, mais encore lui en confier la direction tout en conservant la responsabilité civile et politique 328
449 — Mission et devoirs du journalisme 331
450 — Nécessité de former des associations politiques entre laïques catholiques, qu'on appelle pour cela politico-religieuses 332
451 — Les fidèles doivent, régulièrement parlant, prendre part à la vie publique, administrative et politique . . . . . „
452 — Sinon les affaires publiques resteraient à la merci de gens hostiles à l'Eglise 333
453 — Causes qui paraitraient rendre illégitime la participation aux affaires publiques. I — Le droit d'un prince dépouillé . . . . . „

Nos Pages

454 — Celui qui sans motifs suffisants, s'abstient des affaires publiques, est la cause négative des maux de la société 335

455 — La désapprobation de la part du prince légitime dépouillé, ne serait valable que lorsque le concours des bons aux affaires publiques pourrait empêcher sa prochaine et moralement certaine restauration . . . . . „

456 — Quand il est question du Souverain Pontife, son droit est imprescriptible et prévaut sur le bien-être d'un peuple particulier 336

457 — D'alleurs, le souverain Pontife est juge suprême en matière morale et tous doivent s'en tenir [illegible]nt. . . . . „

458 — Quand cela n'est pas efficace au bien de la re[illegible]ciété, la participation aux [illegible]'est pas obligatoire . . 337

[illegible]liques doivent agir comme tels, c'est [illegible] corps, dans les questions ou [illegible] est intéressée ; dans les autres ils [illegible]ux 338

460 — La participation aux affaires publiques n'est [illegible] rendue illégitime par la fausseté des [illegible] société mo[illegible] souverai[illegible]neté du peuple ne s'y oppose pas, parceque les catholiques y prennent part en vue de la nécessité sociale. . . . . „

461 — Ne s'y oppose pas non plus 2.° — La fausseté des princ[illegible] ciété moder[illegible] et de toléran[illegible] parceque bien [illegible] faire le mal, il est cependant p[illegible] tolérer chez les a[illegible]

Nos Pages

la force manque pour l'empêcher, au moins pour empêcher de plus grand maux . . 339
462 — Textes latin et français de l'Encyclique " Immortale Dei „ 344-345
463 — Sommaire de l'Encyclique 391

ERRATA

Page 15, ligne 27, au lieu de: *par exemple, un délit,* lisez: *par un délit*

„ 24, „ 18, au lieu de: *hypothétique,* lisez: *hypothétiquement*

„ 24, „ 29, au lieu de: *approuve et sanctionne toute chose,* lisez: *les approuve et les sanctionne*

„ 28, [illegible]2, au lieu de: *obligation rigoureuse,* lisez simplement: *obligation*

„ [illegible] lieu de: *aggrégation,* lisez: *agrégation*

[illegible]e: *d'une société,* lisez: *de société.*

[illegible]*l'Etymologie,* lisez: *la notion.*

„ [illegible]*ncomitante,* lisez: *subsé-*

„ 14 [illegible]*'emporel,* lisez: *but*

„ 198, [illegible]z: *cène*

„ 308, „ [illegible] *de suspection,* lisez:

23186